

IMMANUEL KANT



Los escritos reúnen lo esencial del pensamiento histórico y político de Kant. Cuando escribe el primero de ellos, en 1784, cuenta con sesenta años; el último, escrito en 1794, pertenece a la década en que triunfa el romanticismo. Los temas tratados son los siguientes: 1. La libertad como fundamento del hombre; 2. El hombre y la historia; 3. El Estado y la historia; 4. El destino como la realización de la libertad; 5. La cultura y la historia; 6. La guerra y la moral; 7. La relación entre felicidad, la moral y la historia; 8. La Revolución la moral; 9. Una polémica con Herder, donde se despliega el talento crítico de Kant.

Doscientos años después de su muerte, la vigencia de Kant radica en su defensa indeclinable de la libertad frente a todas las potencias que pretenden transformarnos en esclavos, llámense a éstas metafísica, religión, Estado, política, etcétera.



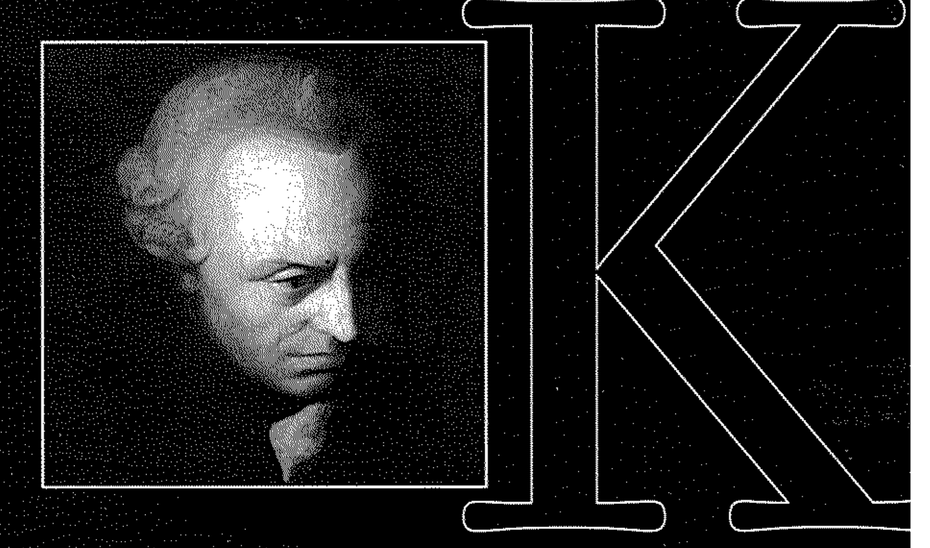



ISBN 987-1187-18-1
9789871187188









IMMANUEL KANT

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN



Immanuel Kant

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN

Traducción de Emilio Estiú
y Lorenzo Novacassa



Caronte Filosofía
dirigida por Carlos Torres

Kant, Immanuel
Filosofía de la historia. – 1ª. ed. – La Plata: Terramar, 2004.
168 p. ; 20x14 cm. – (Caronte Filosofía)

ISBN 987-1187-18-1

1. Filosofía de la Historia. I. Título
CDD 901

Los textos han sido traducidos de la edición de las obras completas de Kant, realizada por E. Cassirer (*Immanuel Kants Werke, herausgegeben von E. Cassirer*, Berlín).

Revisión técnica de Carlos Torres.

Plaza Italia 187
1900 La Plata
Tel: (54-221) 482-0429

Diseño: Cutral
Tapa: Aymará Petrabissi

ISBN: 987-1187-18-1

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

Índice

Breve cronología de Kant y su época

1724 Nacimiento de Immanuel Kant el 22 de abril en Königsberg, Prusia, en una familia numerosa de la pequeña burguesía local. Su madre era extremadamente religiosa, seguidora del movimiento pietista.

1732 Ingresa en el Collegium Fridericianum de Königsberg, dirigido en ese tiempo por F. A. Schultz, teólogo de orientación pietista que había sido discípulo del metafísico Wolff.

1737 Muere la madre de Kant, cuya religiosidad había marcado su infancia.

1740 Ingresa en la Universidad de Königsberg siguiendo estudios de teología. Su maestro Martin Knutzen lo introduce en la física de Newton, y en la filosofía de Leibniz y Wolff.

1746 Muere el padre de Kant, se ve obligado a ganarse la vida como preceptor. Termina sus estudios universitarios y publica su primera obra: *Reflexiones sobre la verdadera naturaleza de las fuerzas vivas*, en la que trata de aunar la filosofía de Descartes y Leibniz en el ámbito de la física newtoniana.

1751 Aparece en Francia el primer tomó de la *Enciclopedia* de Diderot.

1755 Logra el doctorado con una tesis llamada: *Acerca del fuego*. En otoño es habilitado para la docencia gracias a su escrito *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*. Publica anónimamente *Historia general de la Naturaleza* y *teoría general del cielo*, donde explica el origen del universo como, prescindiendo de Dios, un estado nebuloso de la materia del que derivaría todo el sistema mediante las fuerzas de atracción y repulsión. Hipótesis de inspiración claramente newtoniana.

1756 Ejerce como *Privat-dozent* y da cursos libres. Le niegan la cátedra que deja libre su maestro Knutzen. Publica la *Monadología física*. Comienza la guerra de los Siete Años.

1761 Berlín es incendiada por el ejército ruso.

1763 Le ofrecen a Kant una cátedra de poesía que rechaza. Publica:

Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de cantidades negativas y *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*. Kant es influenciado por los empiristas ingleses Hume y Locke, y en el terreno moral y político por J.-J. Rousseau; empieza a cuestionar al racionalismo dogmático. Fin de la guerra de los Siete Años.

1764 Publica *Lo bello y lo sublime, ensayo de estética y moral*.

1766 Escribe la obra *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* en la que polemiza con el místico sueco Emanuel Swedenborg y contra la metafísica de Wolff. Obtiene el puesto de bibliotecario del palacio.

1770 Inaugura su curso como catedrático de lógica y metafísica con la disertación *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Esta disertación se considera como el hito que separa en Kant el período precrítico del período crítico. Establece la idealidad de los conceptos de espacio y tiempo. En sus clases "animaba y hasta obligaba a pensar por cuenta propia" a sus alumnos, como cuenta el propio Herder.

1772 Renuncia a su trabajo como bibliotecario de palacio.

1776 Imprime su dos artículos sobre *El instituto filantrópico de Dessau*, en los que expone sus ideas pedagógicas.

1780 Forma parte del senado universitario.

1781 Publica su obra cumbre, *La crítica de la razón pura*, que ve la luz después de muchos años de riguroso trabajo. En ella se trata de dar una solución sistemática al problema del conocimiento, limitando la razón a la experiencia.

1783 Las polémicas y controversias que suscita la *Crítica de la razón pura* empujan a Kant a publicar una obra explicativa de su filosofía crítica: *Prolegómenos a toda metafísica del futuro que haya de presentarse como ciencia*. Gran Bretaña reconoce la independencia de Estados Unidos.

1784 Publica *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* y *Respuesta a la pregunta ¿qué es ilustración?*

1785 Aparece su recensión de la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Hay que recordar que Herder fue discípulo de Kant. También publica en el *Berlinische Monatsschift*: *Los volcanes de la luna*, *De la ilegitimidad de la imitación de los libros* y *Definición del concepto de una raza humana*. En esta época Kant no sólo está interesado por la teoría del conocimiento sino también por la moral, la ética y el deber. Publica *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*.

1786 Ingresa en la Academia de Berlín y es nombrado rector de la Universidad de Königsberg. Escribe los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la Naturaleza*. También publica *Comienzo verosímil de la historia humana* y *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Muere Federico II de Prusia, el monarca ilustrado, y lo sucede Federico Guillermo II, que vuelve a una fe dogmática mezclada con admiración a espíritus sectarios como Cagliostro y St. Germain que buscan eliminar el racionalismo de Prusia.

1788 Es reelegido rector de la Universidad. Aparece la segunda de sus Críticas: *Crítica de la razón práctica*. En el *Deutsche Merkur* aparece publicado *Sobre el uso de los principios teleológicos en filosofía*. El ministerio prusiano da a conocer un edicto por el cual se suprime la libertad de prensa y se instaura la censura como procedimiento previo a toda publicación.

1789 Revolución francesa.

1790 Edita la tercera de sus Críticas: *La crítica del juicio*.

1791 Publica *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*.

1792 Kant es nombrado decano de su Facultad y presidente de la Academia de Berlín. Decreto del ministerio prusiano sobre religión y censura por el cual se considera sedicioso a todo racionalista.

1793 Cuando en este año aparece su libro *La religión en los límites de la simple razón*, las autoridades prusianas le exigen una justificación completa y que en caso contrario debería prepararse a las "dolorosas consecuencias". Kant se compromete a guardar silencio en torno a la teología racional y la revelada, pero sin abdicar de sus posiciones filosóficas. Publica *Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica"*. Prusia y Austria forman una alianza en contra de la Francia revolucionaria.

1795 Kant publica *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico*. Y también *El fin de todas las cosas*. Abandona la docencia privada.

1796 Kant abandona por completo su actividad docente. Laplace sostiene como Kant que el sistema solar se formó a partir de una gran nebulosa de polvo y gases.

1797 Ve la luz su obra *Metafísica de las costumbres*. En ésta trata no sólo de la moral sino también de filosofía del derecho. Muere Federico Guillermo II y lo sucede su hijo Federico Guillermo III, con quien vuelve a Prusia el espíritu ilustrado.
1798 Es nombrado miembro de la Academia de Viena. Edita su *Antropología considerada desde el punto de vista pragmático*. Escribe y publica unas cartas *Sobre la industria del libro*.
1800 Publica su *Lógica*.
1803 Aparece una *Pedagogía* que está basada en notas de un discípulo de Kant, Rink. Esta edición fue autorizada por el propio Kant.
1804 El 12 de febrero muere Kant en Königsberg. En sus últimos años Kant trabajaba en una obra sistemática que abarcaría la metafísica y las ciencias. Esta obra quedó inconclusa y se la conoce como *Opera posthuma*. Bonaparte se corona emperador.

Sobre la selección de los textos

Esta edición no sólo debería proporcionar una imagen fiel de la totalidad de la filosofía de la historia de Kant, sino también una cantera rica en conceptos, ideas y métodos para la comprensión de la actualidad a partir del pensamiento kantiano. Bajo esa doble intención las obras seleccionadas son:

La *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, que constituye el eje en torno al cual gira toda la filosofía de la historia de Kant. No podía, por tanto, faltar en esta edición.

En *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* que, como el artículo anterior, es de 1784, Kant analiza una de sus más firmes convicciones. La libre publicación de las ideas significa, para el filósofo, madurez histórica y atestigua la existencia de un Estado regido por el derecho. Ésta es una obra particularmente luminosa que aclara la relación del pensador con su tiempo y cómo puede intervenir en el progreso del mismo.

En *Definición del concepto de una raza humana* Kant polemiza contra los criterios racistas imperantes y no sólo establece que las diferencias entre las razas no afectan al origen único del género humano, puesto que ellas dependen de meras variaciones producidas por la adaptación a partes diferentes del globo, sino que –según él– un claro concepto de raza tiene también consecuencias inmediatas sobre la moral, tales, por ejemplo, como la de imposibilitar la esclavitud. No hay razas inferiores: todas están adaptadas al propio medio y son lo que deben ser.

Las reseñas sobre el libro de Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, ofrecen el nervio de la discrepancia de Kant con su antiguo discípulo, y nos proporcionan un impresionante documento del origen de las reflexiones kantianas. Con la edición de este artículo, los restantes adquieren el ambiente en que fueron pensados. Su publicación, pues, estaría por sí misma, justificada, si no fuera que también muestra todo el rigor crítico del pensamiento de Kant aplicado a la filosofía de la historia.

En *Comienzo verosímil de la historia humana*, de 1786, asistimos a la interpretación filosófica de un texto del *Génesis*. El marco que encuadra la filosofía de la historia de Kant es el de la concepción cristiana del mundo y ésta la rodea con el repertorio de ideas que provienen de San Agustín, Bossuet y, en época más cercana a la de Kant, de Lessing, cuya obra *La educación del género humano* es de 1780. Pero, conforme al modo de pensar ilustrado, traduce los pensamientos teológicos a un lenguaje laico y racional. El opúsculo kantiano del que ahora hablamos impresiona como el más audaz de los intentos para justificar un relato bíblico mediante recursos estrictamente naturales.

La segunda sección de *El conflicto de las Facultades*, de 1798, que trata del conflicto entre la facultad de filosofía y la de derecho, Kant volvió a la filosofía de la historia, para establecer "Si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor". En realidad, posee mayor afinidad con los restantes opúsculos ofrecidos en este volumen que con la obra de la que, originariamente, forma parte.

Nos ha parecido imprescindible editar el tratado que Kant escribiera *Acerca del refrán: "lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica"*, de 1793. No creo que *haya* otro escrito tan importante como ése para poner de manifiesto la estrechísima vinculación que existe entre la filosofía de la historia, la filosofía de la política y la ética. Por último, el escrito *El fin de todas las cosas* nos muestra al Kant racionalista que desarma la historia terrorista religiosa para darle una faz positiva e iguala el fin ideal moral con el fin apocalíptico quitándole a este último toda su fuerza irracional y doctrinal.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA
QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN

Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*[1]

Cualquiera sea el concepto que se tenga *sobre la libertad de la voluntad*, desde un punto de vista metafísico, las manifestaciones *fenoménicas* de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la Naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural. Por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de esos fenómenos, la historia –que se ocupa de narrarlos– nos permite esperar que se descubrirá una marcha regular de la voluntad humana, cuando considere en *conjunto* el juego de la libertad. De este modo, lo que nos llama la atención en los sujetos singulares, por la confusión e irregularidad que impera en ellos, podría conocerse, sin embargo, como un desarrollo constantemente progresivo, aunque lento, de disposiciones originarias del género humano en su totalidad. Lo mismo acontece, por ejemplo, entre los matrimonios, los nacimientos de ellos originados, y las muertes: todos son acontecimientos en los que la libre voluntad del hombre tiene muy grande influjo y no parecen, por eso mismo, someterse a regla alguna que permitiese calcular de antemano la determinación del número de los mismos. Sin embargo, los grandes países tienen estadísticas anuales que demuestran que también esos hechos transcu-

* "Idee zu einer allgemeiner Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht", 1784.

[1] Un pasaje de los anuncios breves del número doce de la *Gaceta académica de Gotha* de este año, que sin duda ha sido tomado de mi conversación con un docto compañero de viaje, me obligan a publicar esta aclaración sin la que aquel no tendría ningún sentido comprensible. [N. del A.]
El pasaje mencionado decía: "Una idea favorita del profesor Kant es que la meta del género humano sea alcanzar la más acabada constitución del Estado, y desea que un escritor filosófico de historia emprenda la tarea de darnos, en este aspecto, una historia de la humanidad y mostrarnos lo poco que se ha acercado la humanidad en diferentes épocas a esa meta, o lo distante que está de ella y lo que debe hacer todavía para alcanzarla." [N. del E.]

rren según leyes naturales, tan constantes como las incesantes variaciones atmosféricas, que no se pueden predeterminar en los casos singulares, aunque en el todo mantienen el crecimiento de las plantas, la dirección de las aguas y otros hechos naturales, en un curso uniforme e ininterrumpido. Los hombres, individualmente considerados, e incluso los pueblos enteros, no reparan que al seguir cada uno sus propias intenciones, según el particular modo de pensar, y con frecuencia en mutuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la Naturaleza y que trabajan por su fomento, aunque ellos mismos la desconozcan. Por otra parte, si la conocieran, poco les importaría.

Puesto que los hombres no tienden a realizar sus aspiraciones de un modo meramente instintivo, como los animales, ni tampoco según un plan concertado en sus grandes líneas, como ciudadanos racionales del mundo, parece que para ellos no sería probable ninguna historia conforme a un plan (como, por ejemplo, lo es para las abejas y castores). No podemos disimular cierta indignación cuando vemos su hacer y padecer representado en el gran escenario del mundo; y cuando aquí o allí advertimos cierta aparente sabiduría de algún individuo, encontramos que, en definitiva, visto en grandes líneas, todo está entretejido por la torpeza, la vanidad pueril y, con frecuencia, por la maldad y el afán de destrucción igualmente pueriles. Por fin no sabemos qué concepto formarnos de nuestro género, tan infatuado de su preeminencia. El filósofo no puede sacar, en este caso, sino la siguiente indicación: ya que para el hombre y su juego, vistos en grandes trazos, no puede dar por supuesto ningún *propósito* racional *propio*, tendrá que investigar si no le es posible descubrir una *intención de la Naturaleza* en semejante absurda marcha de las cosas humanas. Ella posibilitaría una historia, conforme con determinado plan de la Naturaleza, en criaturas que, sin embargo, se conducen sin propio plan. Intentaremos hallar un hilo conductor para tal historia, pues dejamos a la Naturaleza la tarea de producir el hombre capaz de concebirla de acuerdo con dicho hilo conductor. Así, ella produjo un Kepler, que sometió las órbitas excéntricas de los planetas, de un modo inesperado, a leyes determinadas, y un Newton, que explicó esas leyes mediante una causa universal de la Naturaleza.

Primer principio

Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a fin. Tanto la observación externa como la interna, o disección, comprueban ese principio en todos los animales. Un órgano, que no ha de ser empleado, o una disposición que no alcance su fin constituyen una contradicción, dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza. En efecto, si renunciáramos a dicho principio, ya no tendríamos una Naturaleza regular, sino caprichosa, y una desoladora contingencia [*Ungefähr*] reemplazaría el hilo conductor de la razón.

Segundo principio

En el hombre (entendido como la única criatura racional de la tierra) *las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie*. La razón de una criatura consiste en la facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas las fuerzas más allá del instinto natural, y en sus proyectos no conoce límite alguno. Pero ella misma no actúa instintivamente: necesita ensayar, ejercitarse e instruirse, para sobrepasar de un modo continuo y gradual la inteligencia de los demás. Luego, cada hombre tendría que vivir un tiempo desmedido, para llegar así a aprender cómo debe hacer un uso completo de todas sus disposiciones originarias; o, si la Naturaleza sólo le ha asignado una vida de breve duración (como realmente ocurre), necesitará una serie de generaciones, quizá interminable, que se transmitan unas a las otras la ilustración alcanzada, hasta llevar las simientes depositados en nuestra especie al grado de desarrollo adecuado plenamente a la intención de la Naturaleza. Y este momento, por lo menos en la idea del hombre, tiene que ser la meta de sus afanes; porque, de otro modo, las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas, en su mayor parte, como vanas y carentes de finalidad. Tal cosa anula todos los principios prácticos; y también la Naturaleza, cuya sabiduría tendría que servir de axioma para la apreciación de todas las demás formaciones, sólo en el hombre despertaría la sospecha de ser un juego pueril.

Tercer principio

La Naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que lo lleva más allá de la ordenación mecánica de su existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección, fuera de la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado mediante la propia razón. En efecto, la Naturaleza no hace nada superfluo, y para el logro de sus fines no es pródiga en el uso de medios. Ahora bien, al dotar de razón al hombre y de la libertad de la voluntad, que se fundamenta en ella, indicó con claridad, con respecto a tal equipamiento, la intención perseguida. El hombre no debe ser conducido por el instinto, ni cuidado o instruido por conocimientos que no hubiera creado; antes bien, ha de lograr todo por sí mismo. El hallazgo de los medios de existencia –de los vestidos, la seguridad y defensa exterior (para las cuales no se le dieron ni los cuernos del toro ni las garras del león ni los dientes del perro, sino simplemente sus manos)–, todas las diversiones que pueden hacer agradable la vida, incluso la inteligencia y la prudencia, y hasta la buena índole de la voluntad, deben ser, íntegramente, resultado de su propia obra. La Naturaleza parece haber caído en este caso en la máxima economía: en apariencia midió el equipo animal del hombre del modo más estrecho y ajustado a las supremas necesidades de una existencia incipiente. Parece que hubiese querido que el hombre, al esforzarse alguna vez por ir de la mayor grosería a la más grande habilidad, es decir, a la íntima perfección del pensamiento y, de ese modo (en la medida en que es posible sobre la tierra), a la felicidad, tuviera, él solo, todo el mérito, y sólo a sí mismo se lo agradeciera. Es como si la Naturaleza hubiera atendido, más que al bienestar del hombre, a la *propia estimación racional* de él mismo. En efecto, en esta marcha de los acontecimientos humanos le esperan una muchedumbre de penalidades. Pero la Naturaleza no parece haberse ocupado, en absoluto, para que viva bien sino para que se eleve hasta el grado de hacerse digno, por su conducta, de la vida y del bienestar. Lo extraño en esto es que las viejas generaciones sólo parecen impulsar sus penosos trabajos en provecho de las futuras, a fin de prepararles un nivel desde el cual puedan elevar el edificio que está en la intención de la Naturaleza. Sorprende, pues, que sólo las últimas generaciones sean las que tengan la felicidad de habitar la mansión que una larga serie de antepasados (por supuesto sin tener intención de ello) habían preparado, sin participar de la dicha que elaboraban. Por enigmático que esto pueda ser, sin embargo, es necesario, una vez admitido que cierta especie animal está dotada de tener razón y que, como clase de seres racionales, es mortal en su totalidad, siendo la especie inmortal, para que así alcance plenitud el desarrollo de sus disposiciones.

Cuarto principio

El medio de que se sirve la Naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo *de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente, la causa de su orden regular.* En este caso, entiendo por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres; es decir, la inclinación que los llevará a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla. Es manifiesto que esa disposición reside en la naturaleza humana. El hombre tiene propensión a *socializarse*, porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque, al mismo tiempo, encuentra en él la cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su modo de pensar [*Sinne*]; por eso espera encontrar resistencias por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él, en lo que le incumbe, está inclinado a resistirse a los demás. Ahora bien, tal resistencia despierta todas las facultades del hombre y lo lleva a superar la inclinación a la pereza. Impulsado por la ambición, el afán de dominio o la codicia, llega a procurarse cierta posición entre sus congéneres a los que, en verdad, no puede *soportar*, pero tampoco evitar. De este modo se dan los primeros pasos verdaderos que llevan de la rudeza a la cultura, la que consiste, en sentido propio, en el valor social del hombre. Así se desarrollan gradualmente los talentos y se forma el gusto; es decir, mediante una ilustración continua se inicia la fundamentación de una clase de pensamiento que, con el tiempo, puede transformar la grosera disposición natural en discernimiento ético, en principios prácticos determinados y, de ese modo, convertir el acuerdo de establecer

una sociedad, *patológicamente* provocada, en un todo *moral*. Sin la mencionada cualidad de la insociabilidad –que, considerada en sí misma, no es, por cierto, amable– por la que surge la resistencia que cada uno encuentra necesariamente, en virtud de pretensiones egoístas, todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad en sus gérmenes, en medio de una arcádica vida de pastores, dado el completo acuerdo, la satisfacción y el amor mutuo que habría entre ellos. Los hombres, dulces como las ovejas que ellos pastorean, apenas si le hubieran procurado a la existencia un valor superior al del ganado doméstico, y no habrían llenado el vacío de la creación con respecto del fin que es propio de ellos, entendido como naturaleza racional. ¡Agradezcamos, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, la envidiosa vanagloria de la rivalidad, por el insaciable afán de posesión o poder! Sin eso todas las excelentes disposiciones de la humanidad estarían eternamente dormidas y carentes de desarrollo. El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia. El hombre quiere vivir cómodo y satisfecho; pero la Naturaleza quiere que salga de su inercia e inactiva satisfacción para que se entregue al trabajo y a los penosos esfuerzos por encontrar los medios, como desquite, de librarse sagazmente de tal condición. Los impulsos naturales encaminados a ese fin, las fuentes de la insociabilidad y de la constante resistencia, de las que brotan tantos males, pero también nuevas tensiones de fuerzas, provocando un desarrollo más amplio de las disposiciones naturales, delatan el orden de un sabio Creador, y no la mano de algún espíritu maligno que hubiese intervenido perversamente en su magnífica obra, o que la hubiera echado a perder por envidia.

Quinto principio

El mayor problema de la especie humana, a cuya solución la Naturaleza constriñe al hombre, es el del establecimiento de una sociedad civil *que administre el derecho de modo universal*. Sólo en la sociedad y, por cierto, en una que se compagine la mayor libertad, o sea, por eso mismo, el antagonismo universal de sus miembros pero que, sin embargo, contenga la más rigurosa determinación y seguridad de los límites de esa

libertad, sólo en semejante sociedad, podrá ser alcanzada la suprema intención de la Naturaleza con respecto a la humanidad, a saber: el desarrollo de todas las disposiciones. La Naturaleza también quiere que la humanidad misma se procure este fin de su destino, como todos los demás. Por consiguiente, una sociedad en que la *libertad bajo leyes externas* se encuentre unida, en el mayor grado posible, con una potencia irresistible, es decir, en que impere una *constitución civil* perfectamente *justa*, constituirá la suprema tarea que la Naturaleza ha asignado a la especie humana, porque sólo mediante la solución y cumplimiento de dicha tarea ella podrá alcanzar las restantes intenciones referidas a nuestra especie. La necesidad que fuerza al hombre, ordinariamente tan aficionado a una libertad sin límites, a entrar en ese estado de coacción, es, por cierto, la mayor de las necesidades; a saber, la que los hombres se infligen entre sí, puesto que sus inclinaciones no le permiten que puedan subsistir mucho tiempo unos al lado de los otros en libertad salvaje. Pero, dentro de un recinto tal como el de la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor efecto. Así como los árboles de un bosque, precisamente porque cada uno trata de quitarle el aire y el sol al otro, se esfuerzan por sobrepasarse, alcanzando de ese modo un bello y recto crecimiento, mientras que los que están en libertad y separados de los demás extienden las ramas caprichosamente, creciendo de modo atrofiado, torcido y encorvado, del mismo modo la totalidad de la cultura y del arte que adornan la humanidad, tanto como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad. Está obligada a disciplinarse por sí mismo y, también, a desarrollar completamente, por medio de ese forzado arte, las simientes de la Naturaleza.

Sexto principio

Este problema es el más difícil, y también el último que la especie humana resolverá. Cuando se atiende a la mera idea de semejante tarea, la siguiente dificultad salta a los ojos: el hombre es un *animal* que, al vivir entre otros de la misma especie, *necesita un señor*. Pues, con seguridad, abusaría de la libertad con relación a sus semejantes; y aunque, como criatura racional, desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, la inclinación egoísta y animal lo incitará, sin embargo, a excep-

tuarse osadamente a sí mismo. Por eso necesita un *señor* que quebrante su propia voluntad y lo obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, con el fin de que cada uno pueda ser libre. Mas ¿de dónde ha de tomar el hombre semejante señor? Sólo de la especie humana, y no fuera de ella. Pero, en ese caso, también él será un animal que necesita un señor. De cualquier modo que se proceda no se advierte cómo el hombre se podría procurar un jefe de la justicia pública que sea justo por sí mismo. A los efectos es lo mismo buscarlo en una persona individual o en una sociedad de muchas personas escogidas para ese fin, pues cada una abusará de la libertad, si no tienen a nadie por encima de ellas mismas que, según leyes, ejerza autoridad. El jefe supremo debe ser *justo por sí mismo* y, sin embargo, hombre. Por eso, ésta es la tarea más difícil de todas. Incluso su perfecta solución es imposible: tan nudosa es la madera de que está hecho el hombre que con ella no se podrá tallar nada recto. La Naturaleza sólo nos impone aproximarnos a esa idea.[2] Que también sea el trabajo que se inicie más tarde, se desprende de la circunstancia de que los conceptos justos de la Naturaleza de una constitución posible exigen gran experiencia, ejercida a lo largo de muchos acontecimientos universales y, sobre todo, demandan buena voluntad, dispuesta a aceptarla. Pero difícilmente se pueden reunir esas tres condiciones; si eso se produjera, sólo ocurriría muy tardíamente y después de muchos vanos ensayos.

Séptimo principio

El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende del problema de una relación legal exterior entre los Estados, *y no puede ser resuelto sin eso último*. ¿De qué serviría trabajar para una constitución civil legal entre hombres individuales, es decir, para concertar un *ser común*? La misma insociabilidad que obligó a los hombres a unirse constituye, a su vez, la causa de que cada comunidad goce de una libertad sin ataduras en sus relaciones exteriores, es decir, en las vinculaciones interestatales. Por tanto, cada Estado tiene que esperar del otro el mismo mal que empujó y obligó a los hombres individuales a entrar en una condición civil y legal. La Naturaleza ha empleado pues, una vez más, la incompatibilidad de los hombres, e incluso la de las grandes sociedades y cuerpos estatales de esta clase de criaturas, como el medio de hallar, en el inevitable *antagonismo*, una condición de paz y seguridad. Es decir, mediante las guerras, los preparativos excesivos e incesantes para las mismas, y por la miseria que finalmente tiene que sentir en su interior todo Estado, aun en medio de la paz, la Naturaleza –con ensayos al comienzo imperfectos, pero después de múltiples devastaciones, naufragios y hasta de un interior agotamiento general de sus fuerzas– impulsará a que los Estados hagan lo que la razón hubiera podido decirles sin necesidad de tantas tristes experiencias, a saber: pugnará por hacerlos salir de la condición sin ley, propia del salvaje, para entrar en una unión de pueblos en la que cada Estado, aun el más pequeño, pueda esperar seguridad y derecho, no debido al propio poder o a la propia estimación jurídica, sino, únicamente, a esa unión de naciones *(Foedus Amphictyonum)*, es decir, a este *poder unido* y a la *decisión*, según leyes, de la voluntad solidaria. Por fantástica que pueda ser esta idea, y aunque se haya tornado risible en un abate de Saint Pierre o en un Rousseau (quizá porque la creían de próxima realización) constituye, sin embargo, la inevitable salida de la miseria que los hombres se producen unos a los otros. Es decir, se tiene que obligar a que los Estados tomen la misma decisión (por difícil que les resulte) a que fuera constreñido el hombre salvaje, con idéntico disgusto, a saber: renunciar a una brutal libertad y buscar paz y seguridad dentro de una constitución legal. De acuerdo con esto, todas las guerras constituyen otros tantos ensayos (que no están, por cierto, en la intención de los hombres, pero sí en la de la Naturaleza) por producir relaciones nuevas entre los Estados y por formar nuevos cuerpos mediante la destrucción o, al menos, el desmembramiento del todo. Los Estados no se pueden conservar en sí mismos ni en vecindad con otros; por eso deben padecer tales revoluciones, hasta que por fin –en parte debido a la

[2] El papel que el hombre desempeña es, pues, muy artificial. Nada sabemos acerca de la constitución y naturaleza de los habitantes de otros planetas. Pero si cumpliésemos bien esa misión de la Naturaleza, podríamos estar orgullosos de nosotros mismos, porque nos daríamos una jerarquía no inferior a la de nuestros vecinos en el edificio del mundo. Quizá entre éstos cada individuo alcance plenamente el destino en el curso de su vida; pero entre nosotros no ocurre así: sólo el género puede esperarlo.

mejor ordenación posible de la constitución civil interna y en parte también por una convención social y una legislación externa– concluyan por alcanzar una condición que, semejante a una comunidad civil, se conservará a sí misma, como un *autómata*. Ahora bien ¿se podría esperar de un concurso *epicúreo* de las causas eficientes, que los Estados ensayarían al entrechocarse al azar, la producción de toda clase de configuraciones, como los átomos de la materia? Nuevos choques destruirían esas formas hasta lograr, por casualidad, una configuración tal que pueda conservar su forma: he aquí una feliz contingencia, que muy difícilmente se daría alguna vez. ¿Admitiremos, mejor, que la Naturaleza sigue en esto una marcha regular y que conduce gradualmente nuestra especie desde los grados inferiores de la animalidad hasta los supremos de la humanidad mediante un arte que, aunque forzado para el hombre, le pertenece a ella, y por medio del cual desarrolla, dentro de esta ordenación en apariencia salvaje, de un modo por completo regular, aquellas disposiciones originarias? ¿O preferiremos que de todas estas acciones y reacciones de los hombres en conjunto no se produzca nada –por lo menos nada que sea prudente–? Es decir, ¿admitiremos que todo seguirá siendo como ha sido desde siempre, de tal modo que no se podría predecir si la discordia, tan natural a nuestra especie, no acabaría por prepararnos, dentro de una condición muy civilizada, un infierno de males, porque volvería a aniquilarla y todos los progresos, hasta entonces realizados en la cultura, se negarían por una bárbara destrucción? (No se podría enfrentar ese destino bajo el gobierno del ciego azar, que es idéntico, en efecto, a la libertad sin ley, salvo que se someta esa libertad a un hilo conductor de la Naturaleza de secreta sabiduría.) Todo lo dicho se reduce más o menos a la siguiente pregunta: ¿es razonable admitir la *finalidad* en lo parcial de las configuraciones naturales y *rechazarla* en la totalidad de las mismas? Por tanto, lo que hacía la condición del salvaje, desprovisto de finalidad, es decir, el entorpecimiento de todas las disposiciones naturales de nuestra especie –hasta que estuvo obligado, por los males que eso acarreaba, al abandono de dicha condición y al ingreso en una constitución civil en la que se pudieran desarrollar aquellas simientes– es lo que hará la bárbara libertad de los Estados ya establecidos; a saber: que por el empleo de todas las fuerzas de la comunidad en armarse los unos contra los otros, por las devastaciones que la guerra provoca y más aún por la

necesidad de prepararse constantemente para ella, se impide la marcha progresiva del completo desarrollo de las disposiciones naturales. Pero los males que esta situación trae aparejados obligará a que nuestra especie busque una ley de equilibrio en el seno de tal resistencia, surgida de una libertad en sí misma saludable, y que la multiplicidad de los Estados ejercitan unos con respecto de los otros; es decir, la forzará, para conferirle peso a esa ley, a la admisión de un poder unido, o sea, a la introducción de una condición cosmopolita para la seguridad pública de los Estados. Esta última no carecerá de todo *riesgo*, a fin de que la fuerza de la humanidad no duerma; pero, sin embargo, tampoco carecerá de un principio basado en la *igualdad* de las mutuas *acciones* y *reacciones*, para que no se destruyan unos a otros. Con la engañosa apariencia de una libertad externa, la naturaleza humana padecerá los peores males, antes de dar el último paso que sólo constituye la mitad de su desarrollo: el de una mutua asociación de los Estados. Por eso, Rousseau no se equivocaba al preferir la condición de los salvajes: si prescindimos de este último escalón que nuestra especie ha de subir, tenía razón. El arte y la ciencia nos han *cultivado* en alto grado. Con respecto a las buenas maneras y al decoro social, estamos *civilizados* hasta la saturación. Pero nos falta mucha para podernos considerar *moralizados*. La idea de la moralidad pertenece también a la cultura [*Kultur*]; pero el uso de la misma constituye la civilización [*Zivilisierung*] cuando sólo desemboca en la apariencia ética de un amor al honor y a la decencia exterior. Mas en tanto todos los esfuerzos de los Estados se apliquen incesantemente a vanas y violentas intenciones de expansión y, de ese modo, impidan los lentos esfuerzos de los ciudadanos por llegar a una formación culta e interior del pensamiento –privándolos de todo auxilio en ese sentido– no podremos esperar que ellos realicen nada en pro de tal finalidad, puesto que para la formación de los ciudadanos la comunidad necesita una lenta e íntima preparación. Cualquier bien que no se sacrifique a alguna intención ética moralmente buena no será sino mera ilusión y brillante miseria. Y lo cierto es que el género humano permanecerá en esta condición hasta que se desprenda, trabajosamente, de la manera que he dicho, de la caótica situación en que se hallan las relaciones entre los Estados.

Octavo principio

Podemos considerar los lineamientos generales de la historia de la especie humana como la realización de un plan oculto de la Naturaleza, destinado a producir una constitución política interiormente perfecta, y, con este fin, *también perfecta, desde el punto de vista exterior; pues tal es la única condición por la cual la Naturaleza puede desarrollar todas las disposiciones de la humanidad de un modo acabado*. Este principio es consecuencia del anterior. Advertimos que también la filosofía, podría tener su milenarismo *(Chiliasmus)*: la idea que, aunque desde muy lejos, nos forjamos de él, puede ser propulsora de su advenimiento, o sea, lo menos fantástica posible. Pero ahora se trata de saber si la experiencia descubre algo de la marcha de semejante intención de la Naturaleza. Digo que *muy poco*; pues, antes de cerrarse, esta órbita parece exigir tanto tiempo que sólo podremos, basándonos sobre la pequeña parte que la humanidad ha recorrido en ese sentido, determinar la forma de la trayectoria y la relación de las partes con el todo, aunque con tan poca seguridad como si quisiéramos establecer el curso que el sol y todo el cortejo de sus satélites siguen en el gran sistema de las estrellas fijas, a partir de las observaciones del cielo hasta ahora realizadas. Sin embargo, podemos inferir con suficiente seguridad la realidad de semejante órbita, si partimos de los fundamentos universales de la constitución sistemática de la estructura del universo. Por lo demás, en la naturaleza humana está implícito lo siguiente: no sentir indiferencia frente a las épocas, incluso las más lejanas, a que ha de llegar nuestra especie, con tal de que se las pueda esperar con seguridad. En nuestro caso es menos probable que seamos indiferentes, puesto que, al parecer, podemos contribuir, por nuestra propia disposición racional, a que se acelere el advenimiento de una época tan feliz para nuestros descendientes. Por eso, hasta los débiles indicios de que nos aproximamos a ella nos resultan importantísimos. En la actualidad, las relaciones mutuas entre los Estados son tan artificiales, que ninguno de ellos puede reducir la cultura interior sin que pierda así poderío e influencia frente a los demás. Por tanto, las ambiciosas intenciones de los Estados aseguran suficientemente, si no el progreso, por lo menos la conservación de ese fin de la Naturaleza. Además, la libertad civil no puede, en el presente, ser atacada, sin que el perjuicio de semejante cosa no se haga sentir en todos

los oficios, principalmente, en el comercio, y con ello el Estado manifiesta en las relaciones exteriores el debilitamiento de sus fuerzas. Pero esa libertad avanza gradualmente. Cuando al ciudadano se le impide que busque el bienestar según le plazca –con la única reserva de que emplee medios compatibles con la libertad de los demás– se obstaculiza la vitalidad de la actividad general y con ello las fuerzas del todo. Por eso, cada vez se suprimen con mayor frecuencia las limitaciones del hacer y omitir personales y se otorga universal libertad de religión. De tal suerte, la *ilustración* emerge poco a poco, aunque entremezclada con ilusiones y quimeras, entendiéndosela como el gran bien a que debe tender el género humano, utilizando con ese fin hasta las intenciones egoístas del engrandecimiento de los dominadores, a pesar de que éstos sólo entiendan las propias ventajas. Pero tal ilustración, y con ella cierta participación cordial con el bien, que el hombre ilustrado no puede impedir cuando lo ha concebido perfectamente, tendrán que ascender poco a poco a los tronos e influir sobre los principios de gobierno. Aunque, por ejemplo, los actuales gobernantes del mundo no tienen dinero para los establecimientos públicos de educación ni, en general, para nada que concierna a un mundo mejor, porque todo está calculado de antemano para la guerra futura, encontrarán ventajoso no impedir, por lo menos en este aspecto, los esfuerzos del pueblo, por débiles y lentos que sean. Por último, la guerra misma no sólo será poco a poco muy artificiosa y de inseguro desenlace para ambos enemigos, sino también una empresa muy arriesgada por la postración que la deuda pública siempre creciente (una nueva invención) impondrán al Estado, puesto que la amortización de la misma se pierde de vista. Añádase también la influencia que cualquier conmoción en un Estado ejerce sobre todos los otros, debido a la trama tan ceñida que la industria extiende sobre esta parte de la tierra. Dicha influencia es tan notable, que los Estados se sienten obligados a ofrecerse como árbitros, debido al peligro que los amenaza, y fuera de toda consideración jurídica. Tales circunstancias preparan desde lejos un gran cuerpo estatal futuro, del que no encontramos ejemplo alguno en el mundo pretérito. A pesar de que semejante cuerpo político existe por ahora en estado de muy grosero proyecto, comienza a despertarse, por así decirlo, un sentimiento en todos los miembros del mismo: el interés por la conservación del todo, lo que permite esperar que, después de muchas revolu-

ciones y transformaciones, se llegue a producir alguna vez la suprema intención de la Naturaleza: una *condición cosmopolita mundial*, entendida como el seno en que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana.

Noveno principio

El intento filosófico de elaborar la historia universal del mundo según un plan de la Naturaleza referido a la perfecta unificación civil de la especie humana, se debe considerar como posible y ventajosa para dicha intención natural. Querer concebir *una historia* según la idea de la marcha que el mundo tendría que seguir para adecuarse a ciertos fines racionales constituye, en apariencia, un proyecto extraño y extravagante: semejante intención sólo produciría una *novela*. Sin embargo, esa idea podría ser perfectamente utilizable, si admitimos la posibilidad de que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, incluso en el juego de la libertad humana. Y aunque seamos demasiado miopes como para penetrar en el mecanismo secreto de esa organización, tal idea podría servirnos, sin embargo, de hilo conductor para exponer, por lo menos en sus lineamientos generales y como *sistema*, lo que de otro modo no sería más que un *agregado* sin plan de las acciones humanas. Si partimos de la historia griega, por ser la única que nos conserva todas las otras historias que le son anteriores o contemporáneas, o por lo menos la única que las atestigua;[3] si perseguimos la influencia que ejerció sobre la formación o deformación del cuerpo político del *pueblo romano*, que absorbió al Estado griego, y la influencia de dicho pueblo sobre los *bárbaros*, quienes lo destruyeron a su vez, hasta llegar a nuestra época, y, si al mismo tiempo, añadimos *episódicamente* la historia política de otros pueblos, tal como la conocemos a través de esas naciones ilustradas, descubriremos la marcha regular seguida por nuestro continente (que alguna vez, verosímilmente, dictará leyes a las restantes partes del mundo) en la mejora de su constitución política. Prestemos atención, además, a las diversas constituciones civiles, y a las relaciones estatales: éstas, en virtud del bien que aquéllas contenían, sirvieron durante cierto tiempo a la elevación y dignificación de los pueblos (y junto con ellos, a la de las artes y las ciencias); pero, al no carecer de defectos, esas constituciones se volvieron a derribar. No obstante, siempre quedó algún germen de ilustración, que se desarrollaba a través de cada revolución, preparando así el grado siguiente y más alto del mejoramiento. Creo que de este modo descubriremos un hilo conductor, que no sólo nos servirá para la mera aclaración del juego, harto confuso, de las cosas humanas o del arte político de prever las futuras variaciones producidas en ese campo (utilidad ya de otro modo derivada de la historia del hombre, aunque haya sido concebida como el relato de acciones inconexas de una libertad sin reglas), sino también que ese hilo conductor (lo que no podríamos esperar con fundamento sin suponer un plan de la Naturaleza) nos abrirá una consoladora perspectiva para el futuro. En ella la especie humana se nos presentará, en remota lejanía, elevándose a una condición en la que las simientes depositadas por la Naturaleza puedan desarrollarse por completo y llegar a cumplir su determinación aquí en la tierra. Una *justificación* semejante –o mejor, *Providencia*– de la Naturaleza no constituye, en modo alguno, un motivo despreciable para la elección de un particular punto de vista en la consideración del mundo. En efecto ¿de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la Naturaleza, y recomendar la observación de la misma, si la parte que corresponde a la gran escena de la suprema sabiduría, la que contiene los fines de todas las demás –la historia del género humano– debiese seguir siendo una objeción incesante, cuya visión nos obligaría a apartar los ojos con disgusto, puesto que dudamos de encontrar en ella una intención plenamente racional, por lo que la esperamos en otro mundo?

Se interpretaría mal mi propósito si se creyera que pretendo rechazar la elaboración de la ciencia histórica [*Historie*] propiamente dicha,

[3] Sólo un *público ilustrado*, que ha perdurado sin interrupción desde el comienzo de la historia antigua hasta nosotros, puede garantizar la autenticidad de la misma. Fuera de él, todo es *terra incognita*; y la historia de los pueblos que en su vida no participaran del mismo, sólo se puede iniciar en la época que entraron en ese círculo. Tal cosa ocurrió, por ejemplo, con el pueblo *judío*, cuyas noticias *aisladas* hubiesen merecido poco crédito sin la traducción griega de la Biblia, realizada en la época de los Ptolomeos. A partir de aquí (una vez que ese comienzo *haya* sido bien establecido) podemos avanzar a lo largo de los relatos históricos. Sólo con la primera página de Tucídides (dice Hume) comienza toda historia verdadera.

es decir, *empíricamente* concebida, cuando propongo la mencionada idea de una historia universal que, en cierto modo, tiene un hilo conductor *a priori*. Sólo constituye el pensamiento de lo que una cabeza filosófica (que, por lo demás, tendría que ser muy versada en cuestiones históricas) podría intentar siguiendo otros puntos de vista. Además, la minuciosidad, digna de alabanza, con que ahora concebimos la historia contemporánea, despertará en todos el escrúpulo de saber cómo nuestros lejanos descendientes podrán cargar con el peso histórico que les legaremos dentro de algunos siglos. Sin duda, los documentos de las épocas más antiguas se habrán perdido para ellos desde mucho tiempo atrás, y será apreciada tan sólo por lo que les interesa, a saber, por lo que los pueblos y gobiernos produjeron o entorpecieron desde el punto de vista cosmopolita. Otro *pequeño* motivo para intentar semejante historia filosófica consiste en tener en cuenta la circunstancia que acabamos de mencionar, así como la ambición de los jefes de Estado, tanto como la de sus servidores, con el fin de dirigirlos hacia el único medio por el que podrían transmitir un recuerdo glorioso a la posteridad.

Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?*

La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es *culpable* de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración.

La mayoría de los hombres, a pesar de que la Naturaleza los ha librado desde tiempo atrás de conducción ajena (*naturaliter maiorennes*), permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida, debido a la pereza y la cobardía. Por eso les es muy fácil a los otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo. Con sólo poder pagar, no tengo necesidad de pensar: otro tomará mi puesto en tan fastidiosa tarea. Los tutores, que tan bondadosamente se ha arrogado este oficio, cuidan muy bien de que el paso a la mayoría de edad sea tenido, además de molesto, también por muy peligroso por la gran mayoría de los hombres (y entre ellos la totalidad del bello sexo). Después de haber atontado sus reses domesticadas, de modo que estas pacíficas criaturas no osan dar un solo paso fuera de las andaderas en que están metidas, les mostraron el riesgo que las amenaza si intentan marchar solas. Lo cierto es que ese riesgo no es tan grande, pues después de algunas caídas habrían aprendido a caminar; pero los ejemplos de esos accidentes por lo común producen timidez y espanto y alejan todo ulterior intento de rehacer semejante experiencia.

Por tanto, a cada hombre en particular le es difícil salir de la mino-

* "Beantwortung der frage: Was is Aufklärung?", Könisberg, 30 de septiembre de 1784.

ría de edad, casi convertida en naturaleza suya; incluso le ha cobrado afición. Por el momento es realmente incapaz de servirse del propio entendimiento, porque jamás se le deja hacer dicho ensayo. Los grilletes que atan a la persistente minoría de edad están dados por leyes y fórmulas: instrumentos mecánicos de un uso racional, o mejor de un abuso, de sus dotes naturales. Por no estar habituado a los movimientos libres, quien se desprenda de esos grilletes quizá diera un inseguro salto por encima de alguna estrechísima zanja. Por eso, sólo son pocos los que, por esfuerzo del propio espíritu, logran salir de la minoría de edad y andar, sin embargo, con seguro paso.

Pero, en cambio, es posible que el público se ilustre a sí mismo, siempre que se lo deje en libertad; incluso, casi es inevitable. En efecto, siempre se encontrarán algunos hombres que piensen por sí mismos, hasta entre los tutores instituidos por la confusa masa. Ellos, después de haber rechazado el yugo de la minoría de edad, ensancharán el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación que todo hombre tiene: la de pensar por sí mismo. Pero aquí sucede algo extraordinario: que el público, al que aquellos tutores llevaron bajo ese yugo, los obliga a someterse a su vez, cuando es incitado por alguno de sus tutores, incapaces de suyo de toda ilustración; tan perjudicial resulta sembrar prejuicios, pues acaban por vengarse de aquéllos, o de sus precursores, que fueron sus autores. Luego, el público puede alcanzar ilustración sólo lentamente. Quizá por una revolución sea posible producir la caída del despotismo personal o de alguna opresión interesada y dominante; pero jamás se logrará por este camino la verdadera reforma del modo de pensar, sino que surgirán nuevos prejuicios que, como los antiguos, servirán de andaderas para la mayor parte de la masa, privada de pensamiento.

Sin embargo, para esa ilustración sólo se exige *libertad* y, por cierto, la más inocente de todas las que llevan tal nombre, a saber, la libertad de hacer un *uso público* de la propia razón, en cualquier dominio. Pero oigo exclamar por doquier: *¡no razones!* El oficial dice: ¡no razones, adiéstrate! El financista: ¡no razones y paga! El pastor: ¡no razones, ten fe! (Un único señor dice en el mundo: *¡razonad* todo lo que queráis y sobre lo que queráis, *pero obedeced*!) Por todos lados, pues, encontramos limitaciones de la libertad. Pero ¿cuál de ellas impide la ilustración y cuáles, por el contrario, la fomentan? He aquí mi respuesta: el

uso *público* de la razón siempre debe ser libre, y es el único que puede producir la ilustración de los hombres. El uso *privado*, en cambio, ha de ser con frecuencia severamente limitado, sin que se obstaculice de un modo particular el progreso de la ilustración. Entiendo por uso público de la propia razón, el que alguien hace de ella, en cuanto *docto*, y ante la totalidad del público del *mundo de lectores*. Llamo uso privado al empleo de la razón que se le permite al hombre dentro de un *puesto civil* o de una función que se le confía. Ahora bien, en muchas ocupaciones concernientes al interés de la comunidad son necesarios ciertos mecanismos por medio de los cuales algunos de sus miembros se tienen que comportar de modo meramente pasivo, para que, mediante cierta unanimidad artificial, el gobierno los dirija hacia fines públicos o, al menos, para impedir la destrucción de los mismos. Como es natural, en este caso no es permitido razonar, sino que se necesita obedecer. Pero en cuanto a esta parte de la máquina se la considera miembro de una comunidad íntegra o, incluso, de la sociedad cosmopolita; en cuanto se la estima en su calidad de *docto* que, mediante escritos, se dirige a un público en sentido propio, puede razonar sobre todo, sin que por ello padezcan las ocupaciones que en parte le son asignadas en cuanto miembro pasivo. Así, por ejemplo, sería muy peligroso si un oficial, que debe obedecer al superior, se pusiera a argumentar en voz alta, estando de servicio, acerca de la conveniencia o inutilidad de la orden recibida. Tiene que obedecer. Pero no se le puede prohibir con justicia hacer observaciones, en cuanto docto, acerca de los defectos del servicio militar y presentarlas ante el juicio del público. El ciudadano no se puede negar a pagar los impuestos que le son asignados, tanto que una censura impertinente a esa carga, en el momento que debe pagarla, puede ser castigada por escandalosa (pues podría ocasionar resistencias generales). Pero, sin embargo, no actuará en contra del deber de un ciudadano si, como docto, manifiesta públicamente sus ideas acerca de la inconveniencia o injusticia de tales impuestos. De la misma manera, un sacerdote está obligado a enseñar a sus catecúmenos y a su comunidad según el símbolo de la Iglesia a que sirve, puesto que ha sido admitido en ella con esa condición. Pero, como docto, tiene plena libertad, y hasta la misión, de comunicar al público sus ideas –cuidadosamente examinadas y bien intencionadas– acerca de los defectos de ese símbolo; es decir, debe exponer al público las proposiciones relativas a un

mejoramiento de las instituciones, referidas a la religión y a la Iglesia. En esto no hay nada que pueda provocar en él escrúpulos de conciencia. Presentará lo que enseña en virtud de su función –en tanto conductor de la Iglesia– como algo que no ha de enseñar con arbitraria libertad, y según sus propias opiniones, porque se ha comprometido a predicar de acuerdo con prescripciones y en nombre de una autoridad ajena. Dirá: nuestra Iglesia enseña esto o aquello, para lo cual se sirve de determinados argumentos. En tal ocasión deducirá todo lo que es útil para su comunidad de proposiciones a las que él mismo no se sometería con plena convicción; pero se ha comprometido a exponerlas, porque no es absolutamente imposible que en ellas se oculte cierta verdad que, al menos, no es en todos los casos contraria a la religión íntima. Si no creyese esto último, no podría conservar su función sin sentir los reproches de su conciencia moral, y tendría que renunciar. Luego, el uso que un predicador hace de su razón ante la comunidad es meramente de *uso privado*, puesto que dicha comunidad sólo constituye una reunión familiar, por amplia que sea. Con respecto a la misma, el sacerdote no es libre, ni tampoco debe serlo, puesto que ejecuta un mandato ajeno. Como docto, en cambio, que habla mediante escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo, el sacerdote gozará, dentro del *uso público* de su razón, de una ilimitada libertad para servirse de la misma y, de ese modo, para hablar en nombre propio. En efecto, pretender que los tutores del pueblo (en cuestiones espirituales) sean también menores de edad constituye un absurdo capaz de desembocar en la eternización de la insensatez.

Pero una sociedad eclesiástica tal, un sínodo semejante de la Iglesia, es decir, una *classis* de reverendos (como la llaman los holandeses) ¿no podría acaso comprometerse y jurar sobre algún credo invariable que llevaría así a una incesante y suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, mediante ellos, sobre el pueblo? ¿De ese modo no lograría eternizarse? Digo que es absolutamente imposible. Semejante contrato, que excluiría para siempre toda ulterior ilustración del género humano es, en sí mismo, sin más, nulo e inexistente, aunque fuera confirmado por el poder supremo, el congreso y los más solemnes tratados de paz. Una época no se puede obligar ni juramentar para poner a la siguiente en la condición de que le sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los muy urgentes), purificarlos de errores y, en general, promover la ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación originaria consiste, justamente, en ese progresar. La posteridad está plenamente justificada para rechazar aquellos decretos, aceptados de modo incompetente y criminal. La piedra de toque de todo lo que se puede decidir como ley para un pueblo yace en esta cuestión: ¿un pueblo podría imponerse a sí mismo semejante ley? Eso podría ocurrir si, por así decirlo, tuviese la esperanza de alcanzar, en corto y determinado tiempo, una ley mejor, capaz de introducir cierta ordenación. Pero, al mismo tiempo, cada ciudadano, principalmente los sacerdotes, en calidad de doctos, debieran tener libertad de llevar sus observaciones públicamente, es decir, por escrito, acerca de los defectos de la actual institución. Mientras tanto –hasta que la intelección de la cualidad de estos asuntos se hubiese extendido lo suficiente y estuviese confirmada, de tal modo que el acuerdo de sus voces (aunque no la de todos) pudiera elevar ante el trono una propuesta para proteger las comunidades que se habían unido en una dirección modificada de la religión, según los conceptos propios de una comprensión más ilustrada, sin impedir que los que quieran permanecer fieles a la antigua lo hagan así–, mientras tanto, pues, perduraría el orden establecido. Pero constituye algo absolutamente prohibido unirse por una constitución religiosa inconmovible, que públicamente no debe ser puesta en duda por nadie, aunque más no fuese durante lo que dura la vida de un hombre, y que aniquila y torna infecundo un período del progreso de la humanidad hacia su perfeccionamiento, tornándose, incluso, nociva para la posteridad. Un hombre, con respecto a su propia persona y por cierto tiempo, puede dilatar la adquisición de una ilustración que está obligado a poseer; pero renunciar a ella, con relación a la propia persona, y con mayor razón aún con referencia a la posteridad, significa violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad. Pero lo que un pueblo no puede decidir por sí mismo, menos lo podrá hacer un monarca en nombre del mismo. En efecto, su autoridad legisladora se debe a que reúne en la suya la voluntad de todo el pueblo. Si el monarca se inquieta para que cualquier verdadero o presunto perfeccionamiento se concilie con el orden civil, podrá permitir que los súbditos hagan por sí mismos lo que consideran necesario para la salvación de sus almas. Se trata de algo que no le concierne; en cambio, le importará mucho evitar que unos a los otros se impidan con violencia trabajar por su determinación y promoción según todas sus facultades.

Incluso se agravaría su majestad si se mezclase en estas cosas, sometiendo a inspección gubernamental los escritos con que los súbditos tratan de exponer sus pensamientos con pureza, salvo que lo hiciera convencido del propio y supremo dictamen intelectual –con lo cual se prestaría al reproche *Caesar non est supra grammaticos*– o que rebajara su poder supremo lo suficiente como para amparar dentro del Estado el despotismo clerical de algunos tiranos, ejercido sobre los restantes súbditos.

Luego, si se nos preguntara: ¿vivimos ahora en una época *ilustrada?*, responderíamos que no, pero sí en una época de *ilustración*. Todavía falta mucho para que la totalidad de los hombres, en su actual condición, sean capaces o estén en posición de servirse bien y con seguridad del propio entendimiento, sin acudir a la guía de otro en materia de religión. Sin embargo, ahora tienen el campo abierto para trabajar libremente por el logro de esa meta, y los obstáculos para una ilustración general, o para la salida de una culpable minoría de edad, son cada vez menores. Ya tenemos claros indicios de ello. Desde este punto de vista, nuestro tiempo es la época de la ilustración o el siglo de *Federico*.

Un príncipe que no encuentra indigno de sí declarar que sostiene como *deber* no prescribir nada a los hombres en cuestiones de religión, sino que los deja en plena libertad y que, por tanto, rechaza el pretencioso nombre de *tolerancia*, es un príncipe ilustrado, y merece que el mundo y la posteridad lo ensalce con agradecimiento. Al menos desde el gobierno, fue el primero en sacar al género humano de la minoría de edad, dejando a cada uno en libertad para que se sirva de la propia razón en todo lo que concierne a cuestiones de conciencia moral. Bajo él, dignísimos clérigos –sin perjuicio de sus deberes profesionales– pueden someter al mundo, en su calidad de doctos, libre y públicamente, los juicios y opiniones que en ciertos puntos se apartan del credo aceptado. Tal libertad es aun mayor entre los que no están limitados por algún deber profesional. Este espíritu de libertad se extiende también exteriormente, alcanzando incluso los lugares en que debe luchar contra los obstáculos externos de un gobierno que equivoca sus obligaciones. Tal circunstancia constituye un claro ejemplo para este último, pues, tratándose de la libertad, no debe haber la menor preocupación por la paz exterior y la unidad de la comunidad. Los hombres salen gradualmente del estado de rusticidad por propio trabajo, siempre que no se trate de mantenerlos artificiosamente en esa condición.

He tratado el punto principal de la ilustración –es decir, del hecho por el cual el hombre sale de una minoría de edad de la que es culpable– en la cuestión religiosa, porque para las artes y las ciencias los que dominan no tienen ningún interés en representar el papel de tutores de sus súbditos. Además, la minoría de edad en cuestiones religiosas es la que ofrece mayor peligro; también es la más deshonrosa. Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece esa libertad llega todavía más lejos y comprende que, en lo referente a la *legislación*, no es peligroso permitir que los súbditos hagan un uso *público* de la propia razón y expongan públicamente al mundo los pensamientos relativos a una concepción más perfecta de esa legislación, la que puede incluir una franca crítica a la existente. También en esto damos un brillante ejemplo, pues ningún monarca se anticipó al que nosotros honramos.

Pero sólo alguien que por estar ilustrado no teme las sombras y, al mismo tiempo, dispone de un ejército numeroso y disciplinado, que les garantiza a los ciudadanos una paz interior, sólo él podrá decir algo que no osaría un Estado libre: *¡razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!* Se muestra aquí una extraña y no esperada marcha de las cosas humanas; pero si la contemplamos en la amplitud de su trayectoria, todo es en ella paradojal. Un mayor grado de libertad civil parecería ventajoso para la libertad del espíritu del pueblo y, sin embargo, le fija límites infranqueables. Un grado menor, en cambio, le procura el ámbito para el desenvolvimiento de todas sus facultades. Una vez que la Naturaleza, bajo esta dura cáscara, ha desarrollado la semilla que cuida con extrema ternura, es decir, la inclinación y disposición al *libre pensamiento*, ese hecho repercute gradualmente sobre el modo de sentir del pueblo (con lo cual éste va siendo poco a poco más capaz de una *libertad de obrar*) y hasta en los principios de *gobierno*, que encuentra como provechoso tratar al hombre conforme a su dignidad, puesto que es algo más que una *máquina*.[1]

[1] En el *Semanario de Büsching*, del 13 de septiembre, leo hoy –30 del mismo mes– el anuncio de *la Revista mensual de Berlín*, correspondiente a este mes, que publica la respuesta del señor Mendelssohn a la misma cuestión. Todavía no me ha llegado a las manos; de otro modo hubiese retrasado mi actual respuesta, que ahora no puede ser considerada sino como una prueba de lo mucho que el acuerdo de las ideas se debe al azar.

Definición del concepto de una raza humana*

Los recientes viajes han vulgarizado conocimientos acerca de las variedades de la especie humana; pero lejos de satisfacer al entendimiento, ese saber contribuye a estimular la investigación de semejante tema. Es importantísimo determinar previamente, y con extrema precisión, el concepto que se pretende aclarar mediante tales observaciones, y es necesario hacerlo antes de interrogar a la experiencia, pues en ésta sólo se encuentra lo que se precisa cuando de antemano se sabe lo que en ella se ha de buscar. Mucho se habla de las diversas *razas humanas*. Algunos estiman que son *tipos* de hombres absolutamente diferentes; otros, en cambio, estrechan el significado de las mismas, y creen que en esta distinción no hay nada que tenga mayor importancia que las diferencias establecidas entre los hombres por los afeites o vestidos que emplean. Por ahora intento determinar con rigor el concepto de *raza*, en caso de que existan en la especie humana; explicar el origen de las razas que realmente existen y que, en apariencia, se pueden denominar así, constituye un mero detalle accesorio, sobre el cual cada uno puede pensar lo que quiera. Y, sin embargo, advierto que hombres –por lo demás perspicaces– al estimar lo que dije hace algunos años sobre este tema[1] atienden a un punto accesorio, a saber, a la aplicación hipotética del principio, mientras que pasan por alto ese principio mismo. No obstante, todo dimana de él. Tal es el destino que padecen muchas de las investigaciones que se remontan a los principios: el de apartar toda discusión y justificación de las cosas especulativas para encarecer, en cambio, como algo aconsejable, la elección de determinaciones más minuciosas y la ilustración de los equívocos.

* "Bestimmung, desBegriffs einer Menschenrasse", 1785.
[1] Cfr. Engel, *Der Philosophen für die Welt*, 2ª parte, págs. 125 y ss.

1. Sólo lo que en una especie animal es hereditario puede justificar, dentro de la misma, una diferencia de clase.

El *moro* (morisco) que, tostado en su patria por el aire y el sol, se diferencia muchísimo del alemán o sueco por el color de la piel, y el *criollo* francés o inglés de las Antillas –que parece pálido y agotado como si acabara de salir de una enfermedad–, en tan poca medida podrían constituir, si atendemos a esos caracteres, clases diferentes de la especie humana, como los campesinos españoles de la Mancha, que visten de negro, cual maestros de escuela, porque las ovejas de su provincia tienen generalmente lana de ese color. En efecto, si un moro se desarrollara dentro de habitaciones y el criollo en Europa, no se hubieran distinguido de los habitantes de nuestro continente.

El misionero Demanet se jacta de ser el único que puede juzgar con exactitud acerca de la negrura de los negros; porque durante cierto tiempo residió en el Senegal. Por eso les prohíbe a sus compatriotas, los franceses, emitir cualquier juicio sobre ellos. Yo afirmo, por el contrario, que en Francia se puede juzgar con mayor rigor acerca del color de los negros que han residido durante mucho tiempo en ese país, y mejor si han nacido allí, que en la patria de los negros mismos –siempre que se quiera determinar la diferencia de clase entre ellos y los demás hombres–. En efecto, lo que el sol africano ha impreso sobre la piel de los negros, y que para ellos sólo es algo accidental, tiene que desaparecer en Francia, únicamente persistirá entonces la negrura que les fue comunicada por nacimiento y que ellos seguirán propagando. Sólo esto puede servir para diferenciar las clases. A partir de las descripciones hasta ahora realizadas, no poseemos todavía ningún concepto seguro del color peculiar de los insulares de los mares del Sur. Aunque se haya dicho que algunos de ellos tienen un color comparable al de la caoba, ignoro hasta qué punto se debiera atribuir ese tostado a una mera coloración producida por el sol y el aire y hasta dónde al nacimiento. Sólo un niño que naciera en Europa de una pareja semejante mostraría, sin equívoco alguno, el color *natural* de la piel de tales hombres. De un pasaje del viaje de Carteret (que, en verdad, durante su expedición desembarcó en pocas tierras, pero que vio a varios insulares en sus canoas) desprendo que la mayoría de los habitantes de las islas tienen que ser blancos. Pues en la isla Frevill (próxima al archipiélago Malayo) vio por primera vez, según dice, el *verdadero color amarillo* de la piel de los indios. Si la forma de la cabeza de los indígenas de Malikolo se debe atribuir a la Naturaleza o al artificio; si el color *natural* de la piel de los cafres se diferencia del color de los negros; si otras cualidades características son hereditarias, es decir, impresas por la Naturaleza misma en el nacimiento o si, sólo son accidentales, constituyen cuestiones que, por mucho tiempo, no se podrán establecer de modo decisivo.

2. En relación con el color de la piel se pueden admitir cuatro clases diferentes de hombres.

Sólo conocemos con certeza las siguientes diferencias hereditarias del color de la piel: la de los *blancos*, la de los indios *amarillos*, la de los *negros* y la de los americanos con piel *rojo-cobriza*. Constituye un notable hecho la circunstancia de que estos caracteres, al parecer, se presten de modo preferente al establecimiento de una división de las razas humanas; *en primer lugar*, porque cada una de esas clases está, con relación a su morada, suficientemente aislada (es decir, separada de las otras y, al mismo tiempo, reunida en unidad). La clase de los *blancos* se extiende desde el cabo Finisterre, hasta el cabo Blanco en África, o la desembocadura del Senegal, pasando por el cabo Norte, el río Obi, la pequeña Bujara, Persia, la Arabia feliz, Abisinia y el límite norte del desierto de Sahara. La clase de los *negros* va desde el Senegal hasta el cabo Negro y, exceptuando a los cafres, llega hasta Abisinia; la de los *amarillos* está en el Indostán propiamente dicho y llega hasta el cabo Comorín (una cruza de ella ocupa la península de la India y algunas islas vecinas); la de los *rojo-cobrizos* se halla en un continente por completo separado, a saber, América. *En segundo lugar*, el motivo por el cual este carácter se presta eminentemente a una división de clases –aunque algunos estimen que la diferencia de color es insignificante– consiste en el hecho de que la secreción, cumplida mediante la transpiración, debe ser el vehículo especial de los cuidados de la Naturaleza, en cuanto la criatura ha de persistir lo menos artificialmente posible en regiones y climas muy diferentes y estar afectada, por el aire y el sol, de modo diversísimo. Ahora bien, la piel, considerada como órgano de aquella secreción, tiene implícitos los vestigios de semejante diversidad del carácter natural, y eso justifica una división de la especie humana en clases visiblemente diversas. Además, ruego que por ahora se

admita la diferencia *hereditaria*, a veces discutida, del color de la piel; más adelante encontraré la ocasión de confirmarla. Al mismo tiempo, pido que se me permita aceptar que no existen más caracteres hereditarios de los pueblos, en relación con su aspecto natural, que los cuatro mencionados, por el simple motivo que ese número se puede probar, mientras que ningún otro ofrece semejante certeza.

3. *Con excepción de lo que en general pertenece a la especie humana, en la clase de los blancos no hay otra cualidad característica necesariamente hereditaria; y lo mismo ocurre con las demás.*

Entre nosotros, los blancos, existen muchas propiedades hereditarias que no pertenecen al carácter de la especie. Mediante ellas distinguimos las familias e incluso los pueblos entre sí; pero ninguna de esas cualidades se transmiten *infaliblemente*, sino que los individuos que están afectados por ellas también engendran, al cruzarse con otros que carecen de dicha propiedad distintiva, hijos de la clase de los blancos. En Dinamarca, por ejemplo, domina el color rubio, mientras que en España (y más aún en los pueblos blancos del Asia) predomina el color moreno (con sus consecuencias: color de los ojos y del cabello). Aun, este último color se puede heredar sin excepción dentro de pueblos aislados (como acontece entre los chinos, a los cuales los ojos azules les provocan risa) porque entre ellos no se encuentra ningún rubio que al engendrar pudiera transmitir su color. Pero si alguno de esos morenos tuviese una mujer rubia, engendrará hijos morenos o rubios, según que domine uno o otro aspecto, y también a la inversa. En ciertas familias existe la tisis pulmonar, ciertas deformaciones, la locura, etc., como propiedades hereditarias; pero ninguno de esos innumerables males hereditarios es *infaliblemente* heredado. Como es natural, sería preferible evitar cuidadosamente tales alianzas, por poco que se atienda a la salud de la casta familiar; pero, sin embargo, yo mismo he comprobado muchas veces que un hombre sano casado con una mujer tuberculosa puede engendrar un hijo que se asemeje al padre tanto por los rasgos del rostro como por la salud y otro que se parezca a la madre siendo, como ella, enfermo. También he encontrado en el matrimonio de un hombre cuerdo con una mujer que también lo era, pero que pertenecía a una familia afectada de locura hereditaria, que entre varios hijos normales, sólo uno era demente. Aquí hay transmisión hereditaria, pero

no infalible, porque no aparecen invariablemente algunos de los caracteres que diferencian a ambos padres.

Esta regla se puede poner, con seguridad, en la base de las restantes clases. También los negros, los indios o los americanos tienen sus propias notas diferenciales, sean personales, familiares o provinciales; pero ninguno de ellos, al mezclarse con las diferencias de la misma clase, engendran y propagan *infaliblemente* la respectiva peculiaridad.

4. *En el recíproco cruzamiento de las cuatro clases citadas, el carácter de cada una de ellas se conserva infaliblemente.*

El blanco cruzado con la negra, y a la inversa, produce los *mulatos*; con la india, el mestizo *amarillo* y con la americana el mestizo *rojo*. El americano cruzado con la negra engendra el *negro caribeño*, y a la inversa. (Todavía no se ha intentado el cruzamiento del indio con el negro.) El carácter de las clases se transmite *infaliblemente* en los diferentes cruzamientos, y no hay excepción alguna, puesto que cuando se cree aducir alguna es porque en la base se halla cierta comprensión errada del asunto, por ejemplo, la de tomar un albino o un albino de Asia (ambos casos son anormales) por blancos. La transmisión siempre se hace por ambos lados y nunca es unilateral, para uno y el mismo niño: el padre blanco impone sobre él el carácter de su clase, y la madre negra el de la suya. De ese modo, siempre tendrá que nacer un individuo de especie intermediaria o un bastardo. Esta especie mestizada se extirpará gradualmente, a medida que una cantidad mayor o menor de miembros engendren con individuos de una y la misma clase; pero si se limita a mezclarse con seres semejantes a ella, se propagará y perpetuará sin excepción.

5. *Consideración sobre la ley de la generación necesariamente mestizada.*

Siempre se ha considerado como un fenómeno muy extraño el hecho de que existiendo en la especie humana muchos caracteres que, en parte, son importantes y hasta hereditarios a lo largo de las familias, no se encuentre ninguna de esas propiedades, dentro de las clases humanas caracterizadas por el color de la piel, que sean necesariamente hereditarias. Es igualmente llamativa la circunstancia de que este último carácter, por insignificante que pueda parecer, se transmite, sin embar-

go, de modo universal e *infaliblemente*, tanto en el interior de una misma clase como en el cruzamiento de alguna de ellas con las tres restantes. A partir de tan extraño fenómeno quizá se pueda conjeturar algo sobre las causas de la transmisión de otras cualidades que no pertenecen a la esencia de la especie, y esto, simplemente, por el motivo de que dicha transmisión es infalible.

En segundo lugar, constituye una empresa precaria establecer *a priori* lo que en general contribuye a que *se pueda heredar* algo que no pertenezca a la esencia de la especie; y en esta oscuridad de las fuentes del conocimiento, la libertad de las hipótesis es tan ilimitada que da lástima observar que se consagran tantos trabajos y esfuerzos para refutarlas, cuando en tales casos, cada uno sigue su propio parecer. En estas circunstancias, me atengo, por mi parte, a la *máxima* particular *de la razón*, de la que todos parten y, de acuerdo con ella, cada uno puede hallar hechos que la apoyen; después de eso, busco mi máxima, que me torna incrédulo con respecto a todas aquellas explicaciones, hasta tanto no me hayan sido aclaradas por las razones contrarias. Ahora bien, si al hallar que mi máxima se adecua rigurosamente, en la ciencia natural, al uso de la razón y si, por ser la única útil para un modo consecuente de pensar, me atengo a ella, la seguiré sin detenerme en aquellos pretendidos hechos, pues para ser hipótesis aceptables toman de alguna máxima previamente elegida lo que los hace creíbles y admisibles. De tal modo, a esos hechos se les podría oponer, sin esfuerzo, otros cien. La transmisión hereditaria, causada por la imaginación de las mujeres embarazadas o hasta de las yeguas en las caballerizas; la extirpación de la barba en pueblos enteros, tanto como el acortamiento de la cola de los caballos ingleses –hechos que obligan a la Naturaleza a que omita en sus generaciones un producto para el cual estaba originariamente organizada–; la nariz aplastada que, al comienzo, los padres producían artificialmente en los recién nacidos y que en lo sucesivo fue adoptada por la fuerza generadora de la Naturaleza, constituyen hechos aducidos en favor de la utilidad de estas y otras razones de explicación; pero difícilmente llegarán a tener crédito, puesto que se les podrían oponer otros mejor elegidos, si una máxima de la razón, de otro modo muy justa, no los tornara recomendables. He aquí la máxima: si se parte de fenómenos dados es preferible el riesgo de las conjeturas que admitir fuerzas primitivas y especiales de la Naturaleza o disposiciones innatas, de acuerdo con el principio que dice: *principia praeter necessitaten non sunt multiplicanda*. Pero para mí, se opone otra máxima, que limita la anterior, es decir, la que se refiere a la economía de los principios superfluos, a saber: que en toda la naturaleza orgánica, y no obstante las variaciones de las criaturas individuales, la especie se conserva sin variar (según la fórmula de la Escuela: *qua libet natura est conservatrix sui)*. Ahora bien, es claro que si, con respecto a los cuerpos animales, se le concediera a la mágica fuerza de la imaginación o a la artificiosidad del hombre un poder capaz de modificar la fuerza generadora misma, para transformar así el modelo originario de la Naturaleza o para deformarlo con añadidos que acabarían por ser permanentes y conservados por las generaciones sucesivas, ya no se sabría de qué original ha partido la Naturaleza o hasta dónde podrá llegar en las variaciones del mismo. Y puesto que la imaginación del hombre no conoce límite alguno, no podríamos establecer en qué caricatura acabarían por degenerar los géneros y especies. Conforme con esta consideración, acepto como axioma lo siguiente: no se debe admitir influjo alguno de la imaginación, capaz de estropear la labor generadora de la Naturaleza; tampoco admito ningún poder humano susceptible de producir, mediante artificios externos, variaciones en el antiguo original de los géneros y especies, de tal modo que se los llevaría a la fuerza generadora y se los tornaría hereditarios. Pues si yo admitiera un caso de este tipo, aceptaría un cuento o un encantamiento fantástico. Se quebrarían los límites de la razón, y la ilusión irrumpiría de mil modos a través de ese vacío. Tampoco constituye peligro alguno el hecho de que, al haber tomado semejante resolución, tenga la intención de volverme ciego a las experiencias reales, o lo que sería lo mismo, de volverme obstinadamente incrédulo. Pero todos esos estrambóticos sucesos tienen implícito, sin diferenciarse, el carácter de no ofrecer en absoluto *experiencia* alguna, sino que sólo pretenden probarse mediante zarpazos dirigidos a observaciones casuales. Pero lo que por su modalidad no resiste ninguna experiencia, aunque sea capaz de ella, o lo que constantemente rechaza el experimento con toda clase de pretextos, sólo es ilusión o ficción. Por este motivo, yo no puedo adoptar un tipo de explicación que, en realidad, favorece la fantástica propensión hacia el arte mágico que todos esperan con agrado, aunque lo disimulen con simples disfraces. En verdad, la transmisión específica, incluso la

contingente y que no siempre tiene éxito, jamás puede ser efecto de una causa diferente de las simientes y disposiciones que residen en la especie misma.

En efecto, si aceptara caracteres surgidos de impresiones contingentes y que, sin embargo, llegan a ser hereditarios, me sería imposible explicar cómo aquellas cuatro diferencias de color son, entre las demás propiedades, las *únicas* hereditarias y transmitidas específicamente de modo *infalible*. ¿Cuál puede ser la causa de ellas, fuera del hecho de que pertenecen necesariamente a las simientes de la estirpe humana originaria –desconocida por nosotros– y de la circunstancia de que, como tales, semejantes disposiciones naturales tienen que haber sido puestas, por lo menos las que se refieren a la conservación de la especie, en la primera época de su propagación y aparecer inevitablemente, por esa razón, en las siguientes generaciones?

Por tanto, estamos obligados a admitir que alguna vez han existido *diferentes estirpes* humanas, radicadas aproximadamente en los lugares en que ahora las encontramos; hemos de admitir, pues, que son rigurosamente adecuadas –por la naturaleza de los diferentes parajes– a la conservación de la especie y que han sido diversamente organizadas. El signo externo de lo afirmado lo tenemos en los cuatro colores de la piel, que no sólo se heredan necesariamente en las estirpes que residen en su propio medio, sino que se conservan sin debilitarse en cualquier región de la tierra, si es que la procreación se efectúa dentro de la misma raza. Tal cosa ocurre, como es natural, cuando la especie humana se ha fortalecido suficientemente. (Puesto que tal pleno desarrollo se alcanza poco a poco o por el gradual uso de la razón, podrá ser auxiliado por el arte de la Naturaleza.) En efecto, ese carácter depende necesariamente de la fuerza generadora, ya que así lo exigía la conservación de la especie.

Pero si estas estirpes fuesen *originarias* no se podría explicar ni concebir por qué se transmite específica e *infaliblemente* el carácter de su diversidad en los recíprocos cruzamientos, tal como ocurre de hecho. En efecto, la Naturaleza le ha dado a cada estirpe, de un modo originario, su correspondiente carácter, en relación con el clima y la adecuación al mismo. Por eso, la organización de una estirpe tiene una finalidad por completo diversa a la de la otra; pero, no obstante eso, las fuerzas generadoras de ambas, aun en este punto, debieron armonizar

su característica diversidad, de tal modo que no sólo pudiese nacer un mestizo, sino que *tenga* que resultar infaliblemente. Sin embargo, dada la diversidad de las estirpes originarias, tal hecho no puede ser concebido. Sólo si admitimos que en la simiente de *una estirpe única y primera* tienen que haber residido necesariamente las disposiciones hacia toda esa diversidad de clases, a fin de que sea adecuada al gradual poblamiento de las diferentes regiones del mundo, podremos entender por qué esas disposiciones se desenvolvieron ocasionalmente y, según ello, también diversamente, naciendo así diferentes clases de hombres que, en lo sucesivo, tuvieron que introducir de modo necesario su carácter determinado en el cruzamiento con las otras clases. Eso se debe a que tal carácter pertenece a la posibilidad de la propia existencia, es decir, a la posibilidad de la propagación específica; por eso, se tiene que derivar la disposición necesaria y primera, implícita en la estirpe del género. Tales cualidades –que son infalibles y se heredan hasta en el cruzamiento con las otras clases, produciendo mestizos– nos obligan a la conclusión de que derivan de una sola estirpe, porque sin ello no entenderíamos la *necesidad* de la transmisión específica.

6. *Sólo lo que se hereda infaliblemente en las diferentes clases de la especie humana, puede justificar la denominación de una raza humana en particular.*

Es cierto que las cualidades que pertenecen esencialmente a la especie misma, es decir, que son comunes a todos los hombres como tales, se heredan infaliblemente; pero puesto que en esto no radica ninguna diferencia entre los hombres, no se las consideran en la división de las *razas*. En cambio, consideramos (cfr. § 3) los caracteres físicos –por cierto los hereditarios– mediante los cuales los hombres se distinguen entre sí (sin diferencia de sexos), pues de ese modo se fundamenta una división de la especie en clases. Pero tales clases sólo se han de llamar *razas* cuando aquellos caracteres se transmiten *infaliblemente* a la especie (tanto dentro de una misma clase, como en el cruzamiento con todas las demás). Por tanto, el concepto de raza contiene, en primer lugar, el concepto de una estirpe común y, en segundo término, el carácter *necesariamente hereditario* de la diferencia de clases, entre los descendientes. Sobre estos últimos fijamos con seguridad las razones diferenciales que nos permiten dividir la especie en clases, las cuales, en

virtud del primer punto, a saber el de la unidad de la estirpe, no se deben llamar en modo alguno *especies* sino sólo *razas*. La clase de los blancos no se diferencia de la de los negros como especie particular del género humano. No existen, en absoluto, *diferencias específicas entre los hombres*. De otro modo, negaríamos la unidad de la estirpe de que surgieron; pero hemos probado cómo, partiendo de la herencia infalible de los caracteres propios de una clase, no hay fundamento alguno para ello, mientras que había una razón contraria muy importante.[2]

He aquí el concepto de raza: *consiste en la diferencia de clase en animales de una y la misma especie, en cuanto esa diferencia se hereda infaliblemente*.

Tal es la definición que, en realidad, me he propuesto ofrecer en este tratado; lo demás puede ser considerado como perteneciente a una intención accesoria o como mero añadido que puede aceptarse o rechazarse. Sólo tengo por probado el primer punto y, además, en cuanto principio, lo considero utilizable para la investigación de la historia natural, porque es capaz de un *experimento* que puede conducir con seguridad la aplicación de aquel concepto. Sin eso, sería vacilante e inseguro.

Si hombres diversamente configurados fuesen puestos en la circunstancia de mezclarse, habría una poderosa presunción –cuando ese cruzamiento es mestizado– de que ellos pertenecen a *razas* diferentes; pero si tal producto, en su mezcla, *siempre* es mestizado, aquella presunción se convertirá en certeza. Y al contrario: si en una sola generación no se produce mestizaje, podemos estar seguros de que ambos padres de la

[2] Al principio, cuando tan sólo se tenían ante los ojos los caracteres surgidos de la comparación (la semejanza o la diferencia), las *clases* de las criaturas se agrupaban bajo un género. Pero, cuando después se atendió al origen, se tuvo que mostrar si aquellas clases eran otras tantas diferentes *especies* o sólo *razas*. El lobo, el zorro, el chacal, la hiena y el perro doméstico constituyen distintas clases de animales cuadrúpedos. Si se admite que cada una de ellas ha necesitado tener un origen especial, serán especies; pero si se considera que han podido nacer de una sola estirpe, sólo serán razas dentro de la especie. En la historia natural (que sólo se ocupa de la generación y del origen), la *especie* y el *género* son en sí mismos indistintos. En la descripción de la Naturaleza, que trata simplemente de la comparación de las notas, se conserva esa diferencia. Lo que aquí se denomina *especie*, allá se tendría que llamar *raza*.

misma especie, por diferentes que en apariencia puedan ser, pertenecen, sin embargo, a una y la misma raza.

Sólo he admitido cuatro razas en la especie humana; no porque estuviese por completo seguro de que no podría haber vestigios de otras, sino porque lo que yo exijo como carácter de una raza, es decir, la generación mestizada, sólo se *produce* en ellas, lo cual no se puede probar suficientemente con ninguna otra clase humana. En este sentido, en su descripción de las poblaciones mongólicas, Pallas dice que la primera generación de un ruso con una mujer de este último pueblo (una buriate) produce de inmediato bellos niños; pero no anota si en éstos no existe en absoluto ningún vestigio de origen calmúquico. Sería muy raro que el cruzamiento de un mongol con un europeo borrase por completo los rasgos característicos del primero, puesto que siempre los hallamos, con mayor o menor claridad, en el cruzamiento de mongoles con poblaciones más meridionales (probablemente con indios) y también con *chinos*, *javaneses*, *malayos*, etc. Pero la peculiaridad mongólica se refiere, con propiedad, a la figura, y no al color. Y hasta ahora la experiencia ha mostrado que sólo éste tiene carácter de raza, es decir, de una infalible transmisión específica. Tampoco se puede establecer con certeza si la figura cafre de los papúas y de los otros isleños análogos a ellos, que habitan las islas del Océano Pacífico, denotan alguna raza particular, puesto que todavía no conocemos el producto de su mezcla con blancos. Se diferencian suficientemente de los negros por la barba espesa y ensortijada.

Nota

Ciertas teorías actuales admiten algunas *simientes* muy peculiares, *depositadas* originariamente en la primera y común estirpe humana, las cuales llegarían hasta las diferencias raciales ahora existentes. Semejantes teorías se apoyan por completo en la *infalibilidad* de la transmisión específica, lo que toda experiencia confirma para las cuatro razas mencionadas. Quien considere y crea que este fundamento explicativo constituye una innecesaria multiplicación de los principios de la historia natural, y quien estime que se podría prescindir perfectamente bien de esas particulares disposiciones de la Naturaleza –puesto que acepta-

ría que la primera estirpe del parentesco era blanca, explicando las restantes llamadas razas por las impresiones posteriores del aire y del sol sobre los lejanos descendientes– no podrá probar nada. Tampoco habrá demostrado nada quien aduzca el hecho de que muchas otras peculiaridades han terminado por ser hereditarias, debido a la larga residencia de un pueblo en una misma región, constituyendo de ese modo un carácter físico del mismo. Tendría que proporcionar un ejemplo de la *infalibilidad* de la transmisión específica de semejantes peculiaridades, y no, por cierto, para un mismo pueblo, sino para los recíprocos cruzamientos (que los apartan de él), de tal modo que la generación reproduzca mestizos sin excepción. Pero nadie podría llegar a tal resultado; pues, fuera del carácter que hemos considerado y cuyos orígenes están más allá de toda historia, no se hallará ejemplo alguno que confirme esa tesis. Si alguien prefiriera admitir que diferentes *estirpes humanas primarias* tienen el mismo carácter hereditario, tal admisión, *en primer lugar*, auxiliaría poco a la filosofía, puesto que se tendría que acudir a criaturas diferentes, sacrificándose siempre la unidad de la especie. En efecto, animales cuya diversidad es tan grande que necesitarían, para existir, un número igual de creaciones diferentes, pueden pertenecer a una *especie nominal* (con el fin de clasificarlos según ciertas semejanzas), pero jamás a una *especie real*, si para ésta exigimos, por lo menos, la posibilidad de haber descendido de una sola pareja. El establecimiento de la última constituye la propia ocupación de la historia natural; la primera sólo satisface a una descripción de la Naturaleza. Pero, *en segundo lugar*, la rara concordancia de las fuerzas generadoras existentes entre dos especies diversas –puesto que, a pesar de ser totalmente diferentes entre sí con relación al origen, pueden, sin embargo, ser fecundadas al cruzarse recíprocamente– constituiría un hecho vano, sin otro fundamento que el de una ocurrencia de la Naturaleza. Si para demostrar este último caso se adujeran ejemplos de animales en los que ocurre tal cosa, con independencia de la diversidad de la primera estirpe de los mismos, se negará, en ese caso, el último supuesto y, justamente, porque se verifica más bien tal cruzamiento fecundo, todos concluirán en la unidad de la estirpe, tal como ocurre con el cruzamiento de perros y zorros, etc. La *transmisión específica infalible* de las respectivas cualidades de los padres es la única piedra de toque verdadera y, al mismo tiempo, suficiente, de la diversidad de las

razas a que pertenecen, y constituye una prueba de la unidad de la estirpe de que han nacido. Es decir, proporciona una demostración de que en esta estirpe hay simientes originariamente depositadas, las cuales se desarrollan en la serie de las generaciones. Sin ellas no surgirían las diversidades hereditarias y, principalmente, no podrían ser *necesariamente hereditarias*.

La finalidad, en una organización, constituye el fundamento universal del que inferimos la existencia de equipos originariamente puestos con esa intención en la naturaleza de una criatura. Si ese fin sólo fuese alcanzado tardíamente, concluiríamos en simientes innatas. Ahora bien, ninguna raza, como la de los *negros*, prueba tan claramente esta conformidad a fin, constitutiva de su peculiaridad. Pero el ejemplo que de aquí podemos derivar únicamente nos justifica presumir por analogía que, al menos, ocurre lo mismo con las demás razas. En efecto, ahora sabemos que la sangre humana se vuelve negra por estar sobrecargada de flogisto (tal como lo podemos observar en el lado inferior de un coágulo). Ahora bien, el fuerte olor de los negros, que no pueden evitar por limpieza alguna, proporciona un motivo para conjeturar que su piel elimina mucho *flogisto* de la sangre y que la Naturaleza tiene que haber organizado esa piel de tal modo que en ellos la sangre se pueda "*desflogistizar*" por medio de la piel, en una medida muy superior a la que acontece en nosotros, pues la mayor parte de las veces esa función corresponde a los pulmones. Pero los auténticos negros residen en regiones en las que el aire está muy "flogistizado", debido a los espesos bosques y a los lugares cubiertos de ciénagas; tanto que, según los relatos de Lind, los marinos ingleses que remontaban, aunque sólo fuese durante un día, el río Gambia, para ir a comprar carne, tenían peligro de muerte. Por tanto, sería un dispositivo muy sabiamente acertado de la Naturaleza el haber organizado la piel de tal modo que la sangre –al no poder desagotar por los pulmones semejante cantidad de flogisto– se pueda desflogistizar en los negros mucho más poderosamente que en nosotros. Luego, la sangre tenía que transportar un exceso de flogisto a la terminación de las arterias, es decir, bajo la piel misma. Tiene que haber una sobrecarga y, por eso, tenía que aparecer de color negro, aunque –como es natural– en el interior del cuerpo sea roja. Por lo demás, la diversa organización de la piel de los negros y la nuestra es notable, incluso al tacto.

La finalidad de la organización de las otras razas, tal como la inferimos a partir del color, no la podemos ofrecer, como es natural, con igual verosimilitud; pero, sin embargo, no faltarían por completo fundamentos explicativos del color de la piel, capaces de apoyar la presunción de una finalidad.

Si el abate Fontana tiene razón en lo que afirma contra el caballero Landriani, a saber, que el aire sutil, expulsado de los pulmones en cada expiración, no proviene de la atmósfera, sino que sale de la sangre misma, se podría admitir muy bien que una raza humana tenga la sangre saturada de esa *acidez del aire*, que los pulmones no podrían expeler por sí solos. Por eso, los vasos de la piel tendrían que contribuir en esa función (por cierto, no con la forma del aire; sino en relación con las otras materias exhaladas). En este caso, la presunta acidez del aire le daría un color rojizo a las partículas de hierro de la sangre, propio de la herrumbe, cuya tonalidad distingue la piel de los americanos. La necesidad de la transmisión específica de esta cualidad de la piel quizá se deba a que los habitantes de esta parte del mundo pudieron haber alcanzado su actual residencia llegando del norte de Asia, siguiendo las costas, o tal vez llevados por los hielos del Océano Glacial. Pero el agua de dicho océano, al helarse continuamente, tiene que desprender enormes cantidades de aire sutil, lo que hace presumir que la atmósfera esté allí más saturada que en cualquier otro lugar. Por eso la Naturaleza se ha cuidado de antemano de su desprendimiento, por medio de la organización de la piel (puesto que la atmósfera aspirada no exhala suficientemente el aire sutil de los pulmones). En efecto, se pretende haber comprobado una sensibilidad cutánea mucho menor entre los americanos originarios, que quizá fuese consecuencia de aquella organización, conservada en climas más cálidos una vez que, por su desarrollo, se hubiese convertido en diferencia racial. En esos climas no falta materia para el ejercicio de esta función, pues todos los medios de nutrición tienen implícita cierta cantidad de aire sutil, que puede ser recogido por la sangre y expelido por el camino mencionado.

El *álcali volátil* es una materia que la naturaleza tiene que exhalar de la sangre. Para esa segregación ella debió depositar en los descendientes de la primera estirpe ciertas simientes hacia la organización especial de la piel. En la aurora de los tiempos del desenvolvimiento de la humanidad, esa estirpe quizá encontrara su residencia en alguna región seca y cálida, lo cual habría capacitado la sangre de la misma con preferencia para una generación excesiva de aquella materia. Las manos frías de los indios, aunque estén cubiertas por la transpiración, parecen confirmar una organización diferente de la nuestra.

Sin embargo, el fingir hipótesis constituye un flaco consuelo para la filosofía. En todo caso, son buenas para oponerlas a un adversario que manifiesta alegría cuando no se puede objetar nada que valga la pena contra el principio admitido que, sin embargo, no torna concebible la posibilidad de los fenómenos. Pero paga *su* juego hipotético con otro igual o, por lo menos, igualmente aparente.

Cualquiera sea el sistema que se admita, está suficientemente asegurado que las razas existentes en la actualidad no pueden extinguirse, si no se impide su mutuo cruzamiento. Entre nosotros, los *gitanos* –cuya procedencia de los *indios* está probada– proporcionan una clarísima demostración de lo dicho. Los vestigios de su presencia en Europa se pueden seguir desde hace más de tres siglos, y todavía la figura de sus antepasados no ha degenerado en lo más mínimo. Los portugueses de Gambia, presumiblemente degenerados en negros, descienden de blancos *bastardeados* con negros. En efecto ¿dónde hallar un informe que torne verosímil la leyenda de que los primeros portugueses llegados a esta región habrían traído consigo tantas mujeres blancas –o que éstas hubieran vivido el tiempo suficiente, o hubiesen sido reemplazadas por otras del mismo color–, como para fundar, en continente extraño, una pura estirpe de blancos? Por el contrario, semejante caso se puede explicar con informes mejores. El rey Juan II, que gobernó desde 1481 hasta 1495, ante la muerte de todos los colonizadores que había enviado a Santo Tomás, repobló esta isla con descendientes bautizados de judíos (de fe cristiano-portuguesa). Por lo que sabemos, de ellos derivan los blancos actuales. Los criollos negros de Norteamérica y los holandeses de Java permanecen fieles a las respectivas razas. El tinte añadido a la piel por el sol, y que se vuelve a perder en una atmósfera más suave, no se debe confundir con el color propio de la raza, puesto que jamás se hereda. Por eso, las simientes originariamente depositadas en la estirpe de la especie humana, destinadas a la procreación de las razas, tuvieron que desarrollarse, en las épocas más remotas, según las necesidades del clima, siempre que la estadía en tales regiones durara mucho tiempo. Cuando algunas de estas disposiciones se desenvuel-

ven en un pueblo, borran por completo las otras. Por eso, no podemos admitir que una anterior mezcla de las diferentes razas, dada en ciertas proporciones, pueda reponer ahora la estructura de la estirpe humana. En efecto, de otro modo, los mestizos, engendrados por un cruzamiento desigual, se volverían a descomponer, también ahora (como ocurrió en la primera estirpe) en los colores originarios. Tal descomposición acontecería por las propias generaciones, cumplidas en diferentes climas; pero ninguna de las experiencias realizadas hasta ahora permiten presumir tal cosa. Todas esas generaciones bastardas se conservan, en su propagación ulterior, con tanta *permanencia* como las razas de cuya mezcla han surgido. Cuál fuera la estructura de la primera estirpe humana (según la cualidad de la piel) es algo que ahora resulta imposible adivinar. Incluso el carácter del blanco sólo constituye el desenvolvimiento de una de las disposiciones originarias que, al lado de otras, se encuentran en él.

Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J. G. Herder*

I. Reseña de la primera parte de la obra

El espíritu de nuestro ingenioso y elocuente autor muestra en este escrito su ya reconocida originalidad. Pero, como ocurre con otros muchos salidos de su pluma, tampoco puede ser juzgado con criterio ordinario. Diríase que su genio no recoge ideas del amplio campo de las ciencias y las artes, con el fin de acrecentar así una comunicación con otros, sino que las transforma (si hemos de emplear su expresión) según cierta ley de *asimilación*, siguiendo la manera propia de su personal modalidad. Por eso se distinguen notablemente de las ideas que nutren y desarrollan otras almas (pág. 292). Luego, se tornan poco susceptibles de ser comunicadas. Por eso, podría ocurrir muy bien que lo que él denomina *filosofía de la historia de la humanidad* sea algo por completo diferente a lo que habitualmente entendemos por ella. No hallamos, por ejemplo, exactitud lógica en la determinación de los conceptos o una cuidadosa distinción y justificación de los principios. Antes bien, encontramos en su libro una mirada que se extiende hasta lo remoto sin detenerse por mucho tiempo en nada y una hábil sagacidad en el hallazgo de analogías, que emplea con osada penetración. Además, tiene gran habilidad para disponer favorablemente, por medio de sentimientos e impresiones, a que admitamos un objeto mantenido siempre en la más oscura lejanía. Tales sentimientos, entendidos como efectos de gran contenido intelectual o también como ambiguas indicaciones, permiten conjeturar más cosas que lo que una fría apreciación podría encontrar en ellos. Puesto que la libertad de pensamiento (que se encuentra aquí en gran medida), ejercida por una fecunda inteligencia, siempre proporciona materia para meditar, trataremos de destacar, hasta donde nos sea posible, algunas de las ideas más importantes y

* "Rezension zu johann Gottfried Herders *Ideen zur Geschicte der Menscheit*", 1785.

originales, exponiéndolas con las propias expresiones del autor. Al final añadiremos algunas notas sobre el todo de la obra.

Nuestro autor comienza por ampliar la humana perspectiva para, de este modo, asignarle al hombre un puesto entre los demás habitantes de los planetas del sistema solar al que pertenecemos. Y, a partir de la situación media y no desventajosa del astro en que residimos, concluye en un "mero entendimiento terrenal, de acuerdo con esa condición media, y en una virtud humana todavía muy equívoca, con la cual debemos contar. Puesto que nuestros pensamientos y facultades viven, manifiestamente, de nuestra organización terrenal, tendiendo a modificarse y transformarse con el fin de lograr un estado de pureza y delicadeza conforme a lo que le ha concedido la Creación, y puesto que, si permitimos que la analogía nos conduzca, lo mismo ha de ocurrir en los demás planetas, será posible conjeturar que el hombre tenga *un* fin que comparte con los habitantes de estos últimos, no para emprender alguna mudable marcha a través de esos planetas, sino para alcanzar cierto trato con todas las criaturas que lograron madurar en tantos y diversos mundos hermanos". Desde aquí encamina sus consideraciones a las revoluciones que precedieron a la aparición del hombre. "Antes que el aire, el agua y la tierra fueran producidos, muchas simientes se tuvieron que fusionar y precipitar entre sí. Y los múltiples géneros de la tierra, de los minerales, de los cristales, incluyendo la organización de los moluscos, plantas, animales y, por último, del hombre, suponen quién sabe qué disoluciones y revoluciones de unos géneros en otros. Él, hijo de todos los elementos y de todos los seres; él, conjunto refinadísimo y, por así decirlo, la flor de la Creación terrestre, no pudo ser sino el último y mimado hijo de la Naturaleza, cuya constitución y recepción tuvo que estar antecedida por muchas evoluciones y revoluciones."

La esfericidad de la tierra lo asombra por la unidad que hay en ella, a pesar de la mayor diversidad imaginable. "Quien alguna vez haya considerado con empeño esta figura ¿podría ser llevado a convertir en filosofía y religión alguna fe literal? ¿Podría asesinar en nombre de tal credo, con sordo pero callado celo?" También en la inclinación de la eclíptica encuentra ocasión para considerar el destino del hombre. "Bajo nuestro sol, cuya marcha es oblicua, toda acción humana está dentro del período anual." El conocimiento más preciso de la atmósfera, y

también el influjo de los astros sobre ella, promete –según le parece– una gran influencia sobre la historia de la humanidad, una vez que aquel influjo sea conocido con mayor rigor. En el capítulo que trata de la división de las tierras y los mares, la estructura terrestre se presenta como fundamento explicativo de la diversidad de la historia de los pueblos. "Asia es tan coherente en costumbres y usos porque, de acuerdo con el suelo, tiene también la forma de un todo. El pequeño mar Rojo, al contrario, divide las costumbres y, más aún, el pequeño golfo Pérsico. Los numerosos lagos, montañas y ríos, así como la tierra firme, no sin fundamento, ocupan en América una gran extensión bajo clima templado; y la estructura del Viejo Continente fue establecida por la Naturaleza en relación con la morada del hombre, de un modo diferente a la del Nuevo Mundo." El segundo libro trata de las organizaciones terrenales. Comienza por el granito, sobre el cual ha actuado la luz, el calor, el aire enrarecido y el agua. Quizá por eso, el sílex se transformó en calcáreo, en el cual se formaron los primeros seres vivientes del mar, es decir, los moluscos. La vegetación comienza después... Comparación de la estructura del hombre con la de las plantas, y del amor sexual del primero con las flores de las últimas. Utilidad del reino vegetal con respecto del hombre. Reino animal. Variación del mismo y del hombre, según los climas. Los del viejo mundo son imperfectos. "Las clases de criaturas se amplían cuanto más se alejan del hombre; a medida que se le aproximan disminuyen... En todos hay una forma principal y una estructura ósea semejante... Tales tránsitos no tornan inverosímil la tesis según la cual en las criaturas marinas, en las plantas y, quizá, hasta en los llamados seres inanimados, domine una y la misma disposición hacia la organización, sólo que en estado infinitamente grosero y confuso. A la mirada del Ser Eterno, que ve todo en conexión, la forma de una partícula de hielo en el momento en que se engendra y el copo de nieve que se configura en ella tienen una relación análoga a la de la formación del embrión en el cuerpo materno. El hombre es una criatura intermediaria entre los animales, o sea que es la forma más expandida posible. En ella se reúnen *todos los caracteres de todos los géneros* que se hallan en torno de él, y constituye el conjunto más delicado. A partir del aire y del agua veo llegar, por así decirlo, a los animales; desde las alturas y los abismos avanzan hasta el hombre y se aproximan, paso a paso, a su estructura." Este libro concluye con las siguientes

palabras: "¡Alégrate, oh hombre, por tu condición, y estúdiate, noble criatura intermediaria, en todo lo que vive en torno a ti!".

El tercer libro compara la estructura de las plantas y animales con la organización humana. No podemos seguirlo en este punto, puesto que pone las consideraciones de los naturalistas al servicio de sus propias intenciones. Sólo me referiré a algunos resultados. "Por medio de tales o cuales órganos, la criatura engendra una viviente excitación, a partir de la muerta vida vegetal; y desde la suma de esas excitaciones, depuradas por finos canales, engendra el *medium* de la sensación. El resultado del excitante está en el *impulso*; el de la sensación en el *pensamiento*. He aquí la eterna marcha hacia adelante de la creación orgánica, la cual *fue puesta en toda criatura viviente*." Tanto en las plantas como en los animales, el autor no tiene en cuenta a las simientes, sino a una fuerza orgánica. Dice: "Así como en las plantas hay vida orgánica, también la hay en el pólipo. Por eso, existen muchas fuerzas orgánicas: la propia de la vegetación, la de la excitación muscular, la de la sensación. Cuanto mayor es el número y fineza de los nervios, tanto más grande llega a ser el cerebro y más inteligente la especie. El *alma animal* consiste en la suma de todas las fuerzas que actúan en la organización", y el instinto no constituye una fuerza especial de la Naturaleza, sino la dirección que ella, por medio de su temperatura, le otorgó a la totalidad de las mismas. Un único principio orgánico de la Naturaleza –que ora llamamos *configurador* (en la piedra), ora *impulsivo* (en las plantas), o también *sensitivo* o constructivo de lo artificial, y que, en realidad, siempre sigue siendo una y la misma fuerza orgánica– se va dividiendo en mayor número de órganos y diversidad de miembros. A medida que aumenta el mundo propio de ellos, tanto más se va ocultando el instinto, para iniciarse, de ese modo, un uso peculiar y libre de los sentidos y los miembros (como ocurre, por ejemplo, en el caso de los hombres). Finalmente, el autor llega a establecer la esencial diferencia de la naturaleza humana. "La marcha erguida del hombre le es naturalmente *propia*; incluso constituye la organización elegida para todo el genero y su carácter distintivo."

No le fue asignada dicha posición por estar destinado a la razón, sino que pudo lograr la razón en virtud de tal postura erguida, puesto que la razón es un efecto natural de esa disposición, debido a que, simplemente, le era necesaria para poder andar erguido. "Ante tal sagrada

obra de arte, ante semejante beneficio, por medio del cual nuestra especie llegó a ser humana, permitidnos detenernos con agradecida y asombrada mirada. Veamos cómo la nueva organización de fuerzas comenzó con la estructura erguida de la humanidad y cómo por ella, únicamente, el hombre fue hombre."

En el cuarto libro, el autor sigue desarrollando el mismo punto. "¿Que le faltó a la criatura semejante al hombre (el mono) para ser hombre? ¿Y por que éste llegó a serlo? Por la configuración de la cabeza, propia de la *posición erguida*; por la organización interna y externa hacia el equilibrio perpendicular... el mono tiene todas las partes del cerebro que el hombre posee; pero la forma del cráneo está situada hacia atrás, debido a que su cabeza se configuró desde otro ángulo y a que no fue hecho para la marcha erguida. Y por ello, todas las fuerzas orgánicas actuaron de otro modo... "Mira hacia el cielo, oh hombre, y alégrate al contemplar tu inmensa ventaja, unida por el Creador del mundo a un principio tan simple como el de tu posición erecta... Elevado sobre la tierra y sus hierbas, ya no domina el olfato, sino el ojo... Con la marcha erguida, el hombre llegó a ser una criatura artística; pudo lograr manos libres y artísticas... sólo con esa situación erguida se produjo el verdadero lenguaje humano... Teórica y prácticamente, la razón sólo es algo *adquirido*: consiste en aprender la proporción y dirección de las ideas y facultades, por medio de las cuales el hombre fue formado de acuerdo con su organización y modo de vivir." Y ahora, la libertad. "El hombre es el primer ser libre de la creación: está erguido." El pudor "se tuvo que desarrollar tempranamente por la posición erguida". Su naturaleza no está sometida a ninguna extraña variedad. "¿Por qué? Por su posición erguida, y no por otra razón... Fue formado para la humanidad; su estado de calma, su amor sexual, su simpatía y amor maternal: todo constituye un escalón para la humanidad, propia de la formación erguida..., las reglas de la justicia y de la verdad se fundamentan sobre la misma posición erguida del hombre, y también ella lo educa [*bildet*] para la prosperidad. La religión está en la suprema humanidad. El encorvado animal tiene sensaciones confusas; Dios elevó al hombre de tal modo que, aun sin quererlo ni saberlo, vislumbra las causas de las cosas. De ese modo te encuentra a Ti, oh grandioso conjunto de todas las cosas. Y la religión produce la esperanza y la fe en la inmortalidad." De estos temas trata el quinto libro. "Desde las piedras a los cristales,

de éstos a los metales, desde los metales al reino vegetal, desde aquí al animal y, finalmente, al hombre, vemos cómo se acrecienta la forma de la organización. Al mismo tiempo, se diversifican las fuerzas e impulsos de las criaturas, y por fin todas se reúnen en la estructura del hombre, en la medida en que ésta puede abarcarlas..."

"A través de la serie de seres, advertimos una semejanza de las formas principales, que se van aproximando cada vez más a la estructura humana, así como vemos también que se le acercan, poco a poco, las fuerzas e impulsos... A cada criatura se le ha asignado cierta duración de vida, de acuerdo con el fin de la Naturaleza que ella debe secundar. Cuanto más organizada es una criatura, tanto más entran en la constitución de su estructura los reinos inferiores. El hombre es el compendio del mundo: la cal, la tierra, las sales, los ácidos, el aceite y el agua, las fuerzas de la vegetación, de las excitaciones y de la sensación, se reúnen orgánicamente en él. Esto nos lleva a admitir un *reino invisible de las fuerzas* y tenemos que postular una serie creciente de ellas. Dicho reino está en las mismas rigurosas conexiones y tránsitos que los observados en la serie visible de la creación. Y esto es *todo* para probar la inmortalidad del alma; y como si fuese poco, para demostrar la perduración de la totalidad de las fuerzas eficientes y vivientes de la creación universal. La fuerza es imperecedera, aunque el instrumento se pueda descomponer." "Lo que lleva a la vida, lo que otorga vida a todo lo viviente, vive; lo que actúa, actúa eternamente en eterna conexión." Tales principios no se disocian "porque no es éste el lugar de hacerlo". Sin embargo, "en la materia vemos tantas fuerzas semejantes a las espirituales, que una total oposición y contradicción de ambas naturalezas, concebidas como absolutamente diversas entre sí –espíritu y materia– es muy improbable, aunque parezcan contradecirse". "Ningún ojo ha visto simientes reformadas. Es incorrecto hablar de epigénesis, pues parecería que los miembros crecen *desde fuera*. Hay una formación (génesis); existe el efecto de *fuerzas internas*. La Naturaleza dispone de gran cantidad de ellas, y al *configurarlas*, las torna visibles. Nuestra alma racional no forma el cuerpo: es el dedo de la divinidad, la fuerza orgánica quien lo hace." Ahora bien, esto significa: "1) La fuerza y el órgano se vinculan del modo más íntimo posible; pero no son una y la misma cosa. 2) Toda fuerza actúa en armonía con su órgano, puesto que ella se lo ha procurado para que se manifieste y asimile a su esencia. 3) Aunque la envoltura deje de ser, la fuerza permanece, puesto que ésta existía de antemano, pero en estado inferior. Mas, en cualquier caso, ya existía orgánicamente, sin esa envoltura." Por esa razón, el autor se puede oponer a los materialistas. "¡Que nuestra alma sea una y la misma cosa que la totalidad de las fuerzas de la materia, que las excitaciones y movimientos de la vida! Si admitimos, además, que únicamente ella actúa, en clarísimo grado, dentro de una organización finamente estructurada, ¿la someteríamos, acaso, a la fuerza que proviene del movimiento del excitante, o bien esas fuerzas inferiores dejarían de ser una y la misma cosa que sus órganos?" De la rigurosa conexión de los mismos, se desprende que sólo pueden estar en progresión. "Podemos considerar al género humano como un grandioso confluir de las fuerzas orgánicas inferiores, que germinarían en él para constituir la configuración [*Bildung*] de la humanidad."

De este modo se muestra que la organización humana acontece mediante una serie de fuerzas espirituales: "1) El pensamiento es algo totalmente diferente de lo que los sentidos proporcionan. Todas las experiencias sobre su origen llevan a la comprobación de que es la obra de un ser que actúa de modo orgánico, por cierto, pero por propio poder y según leyes de relaciones espirituales. 2) Así como el cuerpo crece al alimentarse, así también lo hace el espíritu por medio de las ideas; incluso advertimos en éste las mismas leyes de asimilación, crecimiento y producción... Brevemente dicho: se ha formado en nosotros un hombre interior y espiritual que tiene su propia naturaleza y usa el cuerpo como instrumento. La clara conciencia, esta gran superioridad del alma humana, se ha formado de un modo espiritual, a través de la humanidad, etc." En una palabra –si es que hemos entendido correctamente–, el alma llega a ser, antes que nada, a partir de fuerzas espirituales que se han ido agregando poco a poco. "Nuestra humanidad sólo constituye un ejercicio preliminar; el pimpollo de una futura flor. Paso a paso la Naturaleza va rechazando lo innoble, mientras construye lo espiritual, y torna lo fino aún más delicado. Esto nos permite esperar que su mano de artista conducirá a nuestro pimpollo de humanidad a una existencia en que pueda aparecer en su propia, verdadera y divina forma humana."

Concluye con esta proposición: "La actual condición del hombre es, verosímilmente, la de un miembro intermediario, que sirve de vín-

culo entre dos mundos... Al concluir la cadena de las organizaciones terrenales, y en virtud de ser el miembro supremo y último, comienza el hombre –precisamente por esta razón– la cadena de un género de criaturas superiores, de la que él es el grado más bajo. Y, de tal modo, es, verosímilmente, el anillo intermediario entre dos sistemas de la Creación que se interpenetran recíprocamente. Expone ante nosotros dos mundos a la vez, y en ello consiste la aparente duplicidad de su esencia. La vida es lucha, y la flor de la humanidad pura e inmortal es una corona difícil de conquistar... Por eso nos aman nuestros hermanos del grado superior; nos aman más que lo que nosotros los buscamos y podemos amar, pues ellos ven con mayor claridad nuestra condición... y nos educan para hacernos, quizá, partícipes de su felicidad... No nos es posible representarnos bien la circunstancia de que la condición futura deba ser, con respecto a la actual, tan incomunicable como el animal que está en el hombre podría hacerlo creer;... pues, sin una iniciación superior, el lenguaje, y la ciencia incipiente, parecerían ser inexplicables... También en épocas remotas, los más grandes efectos sobre la tierra han surgido de circunstancias inexplicables... incluso las mismas enfermedades fueron, con frecuencia, instrumentos para la producción de tales efectos, surgiendo cuando el órgano llegaba a ser inutilizable en el círculo habitual de la vida terrena. De tal manera, parece natural que la infatigable fuerza interna reciba, quizá, impresiones para las cuales no estaba capacitada una organización intacta... Sin embargo, el hombre no debe penetrar con la mirada en su condición futura, sino con la fe." (¿Cómo es posible que desde el momento en que cree poder contemplarse en esa futura condición, se le impida hacerlo? ¿Cómo sería posible que no tratara, a veces, de hacer uso de tal poder?) "Por lo menos, es cierto que en cada una de sus fuerzas reside una infinitud; también las fuerzas del universo parecen estar ocultas en el alma, y sólo necesitan una organización o una serie de organizaciones para ponerlas en actividad y ejercicio... Tal como la flor, que se levanta y, por su *forma erguida*, pone término al reino de la creación subterránea, todavía desprovista de vida, el hombre, que vuelve a *erguirse*, está por encima de todos los (animales) encorvados sobre la tierra. Está allí con la mirada hacia lo alto y las manos levantadas, tal como un hijo que, en el hogar, espera el llamado de su padre."

La idea y la intención final de esta primera parte (primera parte de

una obra que, al parecer, constará de muchos volúmenes) consiste en lo siguiente. Se debe probar –evitando toda investigación metafísica– la naturaleza espiritual del alma humana, su perseverancia y progresos en la perfección, a partir de las analogías que tiene con las configuraciones naturales de la materia, principalmente, con las de su organización. Con ese fin, las fuerzas espirituales, para las que la materia sólo es un elemento de construcción, ocupan cierto reino invisible de la creación, que contiene la fuerza vivificante y organizadora del todo. De este modo, el esquema de la perfección de tal organización está en el hombre. A él se le aproximan, desde los grados ínfimos, todas las criaturas terrenales, hasta que finalmente –y sólo por esa organización perfecta que concluye de modo excelente con la marcha erguida del animal– el hombre llega a ser. Con su muerte no podría terminar, sin embargo, el avance y acrecentamiento de las organizaciones ya mostradas circunstancialmente en todas las clases de criaturas, sino que, antes bien, es lícito esperar un traspaso de la naturaleza hacia operaciones todavía más delicadas, para fomentarla y elevarla a un grado de vida futura aún más alta, y así hasta lo infinito. Como autor de esta reseña estoy obligado a confesar que no entiendo esa conclusión, partiendo de la analogía de la naturaleza, aun en el caso de que admita aquella gradación continua de sus criaturas e incluso la regla de la misma, a saber, la de la aproximación al hombre. Pues hay que contar con seres *diferentes* que ocupan los múltiples grados de la organización, siempre perfectible. Semejante analogía sólo nos podría conducir al hecho de que en *otro lado*, por ejemplo en otro planeta, podría haber otras criaturas que ocuparan, por su organización, el grado inmediato superior al hombre; pero sería imposible admitir que sea el *mismo individuo* quien lo alcance. El hecho de animales que desarrollan alas a partir de un estado de oruga o larva, constituye un dispositivo totalmente peculiar de la Naturaleza y apartado de sus procedimientos habituales, sin contar con que la palingenesia no sigue a la *muerte*, sino al *estado de crisálida*. En este caso se debe probar, por el contrario, que la Naturaleza puede levantar los animales desde sus cenizas, es decir, después de su descomposición o incineración, llevándolos a constituir organizaciones específicamente más perfectas. Sólo así, y en analogía con ello, se podría concluir que acontece lo mismo con el hombre reducido a cenizas.

Por tanto, no existe la menor semejanza entre la elevación gradual del mismo hombre a una organización más perfecta en otra vida y la jerarquía entre especies e individuos absolutamente diferentes, pensados en un reino natural: Lo único que la Naturaleza nos permite ver aquí es el abandono de los individuos a su completa destrucción, conservando tan sólo la especie. En cambio, se nos pide que sepamos si el individuo humano puede sobrevivir a su destrucción aquí, en la tierra. Quizá razones morales o, si lo queremos, metafísicas, nos lleven a ese resultado; pero nunca lo alcanzaríamos por analogía con la generación visible, cualquiera que ésta sea. En lo concerniente al reino invisible de fuerzas eficientes y autónomas, no vemos cuáles son los motivos por los que el autor –que creía poder probar con seguridad su existencia, a partir de las generaciones orgánicas– no prefirió derivar el principio pensante del hombre, en cuanto dicho principio es de naturaleza meramente espiritual, de semejantes fuerzas, en lugar de hacerlo surgir de la organización del caos. Sólo podría ser así, si el autor considerara esas fuerzas espirituales como radicalmente diferentes del alma humana; pero entonces ésta no sería una sustancia especial, sino un mero efecto de la Naturaleza universal e invisible, que anima y desarrolla la materia. Sin embargo, no podríamos aprobar sin reparos semejante opinión. Pero ¿qué pensar en general de la hipótesis de fuerzas invisibles que actúan en la organización? Es decir ¿qué pensar del intento de explicar *lo que no se entiende* por lo que *se entiende todavía menos*? La experiencia nos permite conocer, aunque más no fuese, las leyes de semejante hipótesis, puesto que sus causas siguen siendo desconocidas por imposibilidad de experimentarlas. Ahora bien, ¿qué puede aducir el filósofo para justificar sus arrogancias, fuera de la mera desesperación por no encontrar en la Naturaleza la aclaración de sus conocimientos? Y ¿dónde trataría de obtener la solución, sino en el fecundo campo de la poesía? Pero también este recurso sigue siendo metafísico e, incluso, muy dogmático, aunque el autor repudie la metafísica, porque así lo quiere la moda.

En lo concerniente a la jerarquía de las organizaciones, diré que no es necesario reprocharle el no haber podido satisfacer su intención, que sobrepasaba en mucho este mundo, pues el uso que se hace de ella en relación al cosmos natural, es decir a éste, a la tierra, no conduce a nada. La pequeñez de las diferencias –si se comparan los géneros según

la *semejanza* que tienen entre sí– constituye una consecuencia necesaria, dada la tan grande diversidad de esta diversidad misma. Puesto que un género no ha surgido de otro, ni todos de un género original y único, ni tampoco de una matriz generadora única, sólo una *afinidad* entre ellos nos conduciría a las *Ideas*; pero éstas son tan exorbitantes que la razón tiene que retroceder con espanto ante ellas, lo cual no se lo debemos imputar, sin embargo, a nuestro autor, sin ser injustos. En lo que concierne a su contribución a la anatomía comparada, realizada a través de todos los géneros animales y, desde ellos, hasta las plantas, debe ser juzgada por los que se ocupan de la descripción natural. Ellos podrían decir hasta qué grado les es útil la indicación que el autor propone para otras observaciones nuevas, y establecer si, en general, tienen algún fundamento. Pero la unidad de la fuerza orgánica (pág. 141) es una idea que está por completo fuera del campo de una teoría de la Naturaleza basada en la observación, puesto que, en relación con la diversidad de todas las criaturas orgánicas, es autocreadora y, además, constituye lo que diferencia los numerosos géneros y especies, de acuerdo con la diversidad de los órganos, ya que por medio de éstos actúa de diferente modo. Pertenece a una filosofía meramente especulativa y, si tal concepción encontrara acceso en ella, causaría grandes estragos en las ideas tradicionales. Es manifiesto que pretender determinar cuál sea la organización de la cabeza –exteriormente por su figura e interiormente por el cerebro–, que está necesariamente vinculada con la marcha erguida, es algo que sobrepasa todo poder de la razón humana, y se excede aun más dicho poder cuando se pretende explicar cómo una organización simplemente dirigida a cumplir ese fin contiene el fundamento de la facultad racional que, de acuerdo con tal tesis, tendría que participar con el animal. La razón humana andaría forzosamente a tientas, ora siguiendo el hilo conductor de la fisiología, ora volando con la metafísica.

Estas advertencias, como es natural, no le sustraen todo mérito a una obra tan rica de pensamiento. Uno excelente (para no mencionar las muchas reflexiones tan bellamente dichas como noble y verdaderamente pensadas) está en la valentía con que el autor supo superar los escrúpulos propios de su estado, que tan frecuentemente reducen a la filosofía a la consideración de una mera búsqueda de la razón y a lo que ella, por sí misma, puede alcanzar. En este punto le deseamos muchos

continuadores. Además, la misteriosa oscuridad con que la misma Naturaleza encubre la formación de las organizaciones y la división de las criaturas en clases es parcialmente culpable de la oscuridad e imprecisión propias de la primera parte de esta historia filosófica de la humanidad, concebida para vincular entre sí, y dentro de lo posible, los extremos más radicales de la misma, es decir, para conciliar el punto en que se inició con el que se pierde, más allá de la historia terrenal, en lo infinito. Es cierto que se trata de un ensayo audaz; pero, sin embargo, esa audacia es natural al impulso investigador de nuestra razón, la cual en nada se deshonra cuando fracasa. Pero, justamente por este motivo, desearíamos que nuestro ingenioso autor encontrara ante sí una firme base y que, al continuar su obra, impusiera algún freno al vivaz genio de que está dotado, de tal modo que la filosofía, cuyo cuidado consiste, más que en fomentar exuberantes retoños, en podarlos, le permita realizar su empresa; pero no mediante señales, sino con conceptos precisos; no por leyes medidas por el corazón, sino por las que se observan; no por medio de una alada imaginación, debida a la metafísica o al sentimiento, sino por una razón extendida en sus proyectos, pero cautelosa en su ejercicio.

II. Réplica de Kant a un artículo publicado en el *Mercurio alemán* contra la reseña precedente

En el *Mercurio alemán* del mes de febrero, pág. 148, se presenta con el nombre de un pastor, una defensa del libro del señor Herder contra los supuestos ataques publicados en nuestro *Periódico de literatura universal*. No sería justo implicar el nombre de cierto apreciado escritor en el conflicto entre el autor de la reseña y el contrincante de ella; por eso, sólo queremos ahora –conforme con la máxima de austeridad, imparcialidad y moderación que dan la pauta de este periódico– justificar nuestro modo de proceder en la publicación y apreciación de la mencionada obra. En su escrito, el pastor discute apasionadamente con un metafísico que sólo existe en su pensamiento y que, tal como se lo representa, está por completo desprovisto de la cualidad de instruirse mediante el camino de la experiencia o de las conclusiones de la analogía natural, cuando aquélla no basta. De ese

modo, tal metafísico quisiera adaptar todas las cosas a su propio criterio, digno de una infecunda y escolástica abstracción. El autor de la reseña puede encontrar semejante violenta polémica muy de su agrado; pues en ese punto se halla en completo acuerdo con el pastor: su propia reseña es la mejor prueba de ello. Pero como cree conocer bastante bien los materiales para una antropología y también algo del método que se debe emplear en un intento como éste, que es el de establecer una historia de la humanidad en la totalidad de sus determinaciones, está convencido de que tales materiales no se deben buscar en la metafísica o en el gabinete del naturalista, ocupado en comparar el esqueleto del hombre con el de las otras especies animales. Pero este tipo de consideración, menos que cualquier otro, podría llevar a pensar que el hombre esté destinado para otro mundo. Semejante destino sólo se puede encontrar en sus *acciones*, puesto que en ellas se revela el carácter. También está convencido que el señor Herder nunca tuvo la intención de proporcionar, en la primera parte de la obra (que sólo contiene la presentación del hombre, concebido como un animal dentro del sistema general de la Naturaleza y, por tanto, como un *prodromus* de las futuras ideas) los materiales reales para una historia del hombre, sino que sólo ofreció pensamientos que pueden llamar la atención de los fisiólogos, extendiendo sus posteriores investigaciones, en la medida de lo posible –por lo general sólo las refiere a una interpretación mecánica de la estructura animal–, a la organización que posibilita en tales criaturas el uso de la razón. En este punto, le atribuyó a esas investigaciones una importancia que hasta entonces no habían tenido nunca. Quien participe de esa opinión no necesitará (como exige el pastor en la página 161) demostrar que la razón humana sea *posible en otra forma de organización*: tal cosa es tan poco susceptible de ser entendida como si alguien estableciera que ella *únicamente* es posible en la forma actual. También el uso racional de la experiencia tiene límites. Cierto que ésta nos puede indicar que algo posee una u otra constitución; pero jamás nos podría enseñar que *no pudiera ser de otro modo*. Por otra parte, ninguna analogía podría llenar el inmenso abismo entre lo contingente y lo necesario. En la reseña dijimos: "La pequeñez de las diferencias –si se comparan los géneros según la *semejanza* que tienen entre sí– constituye una consecuencia necesaria, dada la tan grande diversidad dentro de

esta diversidad misma. Puesto que un género no ha surgido de otro, ni todos de un género original y único, ni tampoco de una matriz generadora única, sólo una *afinidad* entre ellos nos conduciría a las *Ideas*; pero éstas son tan exorbitantes que la *razón tiene que retroceder* con espanto ante ellas, lo cual no se lo debemos imputar, sin embargo, a nuestro autor, sin ser injustos." Estas palabras indujeron al pastor a creer que en la reseña de la obra había cierta ortodoxia *metafísica* y, por tanto, intolerancia. Por eso añade: "la sana razón, abandonada a su libertad, no retrocede de espanto ante idea alguna". Pero no hay que temer por lo que se imagina. Simplemente, es el *horror vacui* de la sana razón humana lo que la hace *retroceder de espanto* cada vez que tropieza con alguna idea que *no permite pensar absolutamente nada*. Desde este punto de vista, el código ontológico podría servir muy bien como canon del teológico y, por cierto, de la tolerancia. Además, el pastor encuentra que el mérito atribuido al libro, a saber, el de la *libertad de pensamiento*, es demasiado vulgar, cuando se lo dedica a tan famoso escritor. Sin duda, piensa en la *libertad externa* que, en efecto, no constituiría mérito alguno, puesto que depende del lugar y época. Pero la reseña tenía ante los ojos a la *libertad interna*, es decir, a la que se independiza de las cadenas de los conceptos y modos de pensar habituales o fortalecidos por la opinión común. Esta libertad es *tan poco común*, que, incluso, los que profesan la filosofía, rara vez se han elevado hasta ella. El siguiente reproche, dirigido contra la reseña: "que ella elige pasajes que expresan los resultados, pero no, al mismo tiempo, los que los preparan", constituye, por cierto, un mal inevitable en cualquier autor; y eso, en realidad, es más soportable que ensalzar o condenar el todo en general por medio de la elección de uno u otro pasaje. Con todo el debido respeto, y aun asociándonos a la gloria actual, pero más todavía a la *futura* del autor, mantenemos el juicio que hemos emitido sobre la obra considerada. Tal juicio dice algo por completo diferente a lo que el pastor le atribuye (con cierta mala fe) en la página 161, a saber: *que el libro no habría llevado a cabo lo que el título prometía*. En efecto, el título no prometía, en modo alguno, desarrollar en el primer tomo –que sólo contiene estudios preliminares de orden general y referidos a cuestiones fisiológicas– lo que se espera de los siguientes (que, en lo que podemos juzgar, contendrán la antropología propiamente dicha). No era superfluo recordarle al autor que en esta parte debía limitar la libertad que, en la primera, merecía todavía plena indulgencia. Por lo demás, sólo corresponde al autor mismo llevar a cabo lo que el título prometía; y su talento y erudición permiten esperar que así sea.

III. Reseña de la segunda parte de la obra

Esta parte, que se extiende hasta el libro décimo, describe en primer termino –en seis secciones del sexto libro– la organización de los pueblos próximos al polo Norte y alrededor de los confines asiáticos de la tierra; las zonas de los pueblos ya cultivados, los países africanos, los hombres que habitan las islas de la región tropical y los americanos. El autor da termino a sus descripciones manifestando el deseo de que se realice una colección de nuevos grabados de esos países, tal como ya fue comenzada por Niebuhr, Parkinson, Cook, Höst, Georgi y otros. "¡Qué bello regalo si alguien, capacitado para ello, reuniera fieles pinturas, actualmente esparcidas aquí y allí, de la diversidad de nuestra especie, y fundase así una *elocuente teoría natural* y *una fisiognómica de la humanidad*! Difícilmente podría el arte tener aplicación más filosófica. Una carta antropológica, semejante a la que Zimmermann hizo para la zoología, tendría que interpretar la diversidad de la humanidad en todos los fenómenos y aspectos. Semejante empresa coronaría una obra filantrópica."

El séptimo libro considera, en primer lugar, los principios según los cuales, a pesar de formas tan diversas, el género humano constituye por todas partes una especie, aclimatada en cualquier región de la tierra. En seguida aclara los efectos del clima sobre la constitución del hombre, tanto con respecto al cuerpo como al alma. De modo penetrante el autor advierte que todavía faltan muchos trabajos previos para poder llegar a una fisiología y a una patología, y más aún para concluir en una climatología de todas las facultades intelectuales y sensibles del hombre. Se da cuenta de que es imposible establecer orden dentro de un mundo en que cada cosa y cada región particular tiene su derecho propio, sin que ninguna de ellas obtenga nada en demasía, sea por exceso o por defecto. Hay un caos de causas y efectos que juntos constituyen la altura o la profundidad de una región de la tierra, las cualidades

y productos de la misma, los alimentos y bebidas, los modos de vivir, el trabajo, los vestidos y hasta los lugares habitados, las distracciones y artes, además de otras circunstancias. Con la más laudable modestia, sólo ofrece como problemas, en la página 99, las notas generales que siguen a la página 92, y que contienen los siguientes principios fundamentales: 1) Mediante todo género de causas se fomenta en la tierra una comunidad climática, que corresponde a la vida de los seres vivientes. 2) El territorio habitable de nuestra tierra se encuentra en las regiones en las que actúa la mayor parte de los seres vivientes en la forma que les es suficiente. Tal disposición de las partes del universo influye sobre la de todos los climas. 3) Mediante la estructura de la tierra y las montañas, no sólo el clima de la mayoría de los seres vivientes varió de innumerables modos, sino que también impidieron la degeneración del género humano, en la medida en que pudieron hacerlo. En la cuarta sección del mismo libro, el autor afirma que la fuerza genética es madre de todas las configuraciones de la tierra, y que el clima sólo contribuye con su acción favorable o desfavorable. Esta parte concluye con algunas notas acerca de la desavenencia entre la génesis y el clima. Aquí, entre otras cosas, desea una *historia fisiogeográfica sobre la procedencia y la transformación de nuestra especie, realizada de acuerdo con los climas y épocas*.

En el octavo libro, el señor Herder atiende al uso de los sentidos humanos, de la imaginación, de la inteligencia práctica, de los impulsos y felicidad del hombre, y aclara, con ejemplos de diversos países, el influjo de la tradición, de las opiniones, de las prácticas y costumbres.

El noveno trata de la dependencia recíproca entre los hombres, del desarrollo de la capacidad humana del lenguaje, entendido como instrumento de la cultura, de la invención de las artes y ciencias, mediante la imitación, la razón y la lengua; del gobierno, concebido como la ordenación establecida entre los hombres, y que la mayor parte de las veces se hereda de las tradiciones; concluye con algunas notas sobre la religión y la más antigua tradición.

La mayor parte del resultado del pensamiento ya expuesto por el autor en otros lados, está contenido en el libro décimo. Además de las consideraciones sobre la primera morada del hombre y las tradiciones asiáticas, referidas a la creación de la tierra y del género humano, repite lo esencial de la hipótesis sobre la historia mosaica de la creación,

que se encuentra en su escrito titulado *Los más antiguos documentos del género humano*.

Las áridas indicaciones que acabo de ofrecer sólo pretenden, también en este caso, anunciar el contenido y no exponer el espíritu de la obra: ellas deben invitar a leerla, en lugar de reemplazar o tornar inútil su lectura.

Los libros seis y siete contienen, en su mayor parte, extractos tomados de descripciones de pueblos, por cierto escogidos con hábil criterio de selección y dispuestos con maestría. En todos los casos están acompañados por propias y penetrantes apreciaciones; pero, justamente por eso, no los podemos resumir de modo detallado. Tampoco está en nuestra intención reunir o analizar tantos bellos pasajes, plenos de poética elocuencia: los lectores sensibles habrán de gustarlos por sí mismos. Tampoco nos proponemos investigar ahora si el espíritu poético, por el cual la expresión se torna vivaz, no ha invadido a veces la filosofía del autor, ni tampoco indagaremos si eventualmente los sinónimos no rigen como explicaciones y las alegorías como verdades, o si la transición, que posibilita la vecindad del dominio filosófico al círculo del lenguaje poético, no trastorna, a veces, los límites y posesiones de ambos, y si en muchos lugares la trama de audaces metáforas, de imágenes poéticas, de alusiones mitológicas, no sirven para ocultar el cuerpo de los pensamientos, como una máscara, en lugar de permitirles relucir agradablemente por debajo de la transparencia de un velo. Dejemos que el crítico del bello estilo filosófico o, en última instancia, el autor mismo investiguen, por ejemplo, si no hubiese sido mejor decir "*no sólo el día y la noche, y el cambio de las estaciones, modifican el clima*" que, como en la página 99, "no sólo el día y la noche, y la *ronda bailada* por las cambiantes estaciones, modifican el clima". En la página 100, después de una descripción histórico-natural de esas modificaciones, se encuentra una imagen, indudablemente bella, pero adecuada a una oda ditirámbica: "En torno al trono de Júpiter, las *Horas* (las de la tierra) danzan o bailan una ronda, y lo que se forma bajo sus pies es una perfección, por cierto imperfecta, porque todo se construye sobre la reunión de cosas heterogéneas; pero por un íntimo amor y por los recíprocos lazos matrimoniales nace por doquier el hijo de la Naturaleza, la regularidad sensible y la belleza". Adviértase si no sería *épica* la iniciación del octavo libro, cuando el autor pasa de las notas

tomadas de descripciones de viajes, acerca de la organización de diferentes pueblos y el clima (de los mismos), a una reunión de principios generales abstraídos de ellas: "Me encuentro como aquel que, transportado por las olas del mar, parece navegar en el aire. Porque al llegar ahora, desde las formaciones y fuerzas naturales de la humanidad, al espíritu de la misma, me atrevo a investigar sus variables cualidades, dentro de la amplia esfera de nuestra tierra y a partir de noticias extrañas, incompletas y parcialmente inseguras". Tampoco investigamos si la corriente de esta elocuencia no lo enreda, aquí o allí, en contradicciones. En la página 248 nos manifiesta, por ejemplo, que los inventores tienen que transmitir, la mayor parte de las veces, la utilidad de sus hallazgos, que habían encontrado para ellos mismos, a la posteridad. ¿Acaso no residiría en esto un nuevo ejemplo que confirma el principio según el cual las disposiciones naturales del hombre, en lo que se refiere al uso de la razón, han de ser plenamente desarrolladas en la especie y no en el individuo? No obstante eso, el autor, en la página 206, está inclinado a culpar semejante principio, con otros que fluyen de él –aunque sin haberlo entendido rectamente– casi como un *agravio a la majestad de la Naturaleza* (otros lo llamarían, en prosa, sacrilegio). Pero, dados los límites que se nos imponen, tenemos que dejar a un lado todas estas cuestiones.

El autor de la reseña hubiera deseado que tanto nuestro pensador, como cualquier otro que emprenda filosóficamente la tarea de escribir una historia universal de la naturaleza del hombre, aprovechara los trabajos de alguna inteligencia dotada de sentido crítico-histórico. Semejante material podría proporcionar, a partir de la inmensa cantidad de descripciones de pueblos o de narraciones de viajeros y de todas las noticias que presumiblemente pertenecen a la naturaleza humana, aquellos elementos que están en contradicción entre sí, de modo que se las puedan poner unas al lado de las otras (con ciertas reservas, que provienen de la fe que se preste a esos narradores). De tal suerte, nadie tendría la osadía de basarse en noticias unilaterales, sin haber pesado antes los informes de los demás. Pero, a partir de la multitud de trabajos que describen diferentes países, se puede probar, si así se lo quiere, que los americanos, los tibetanos y otras poblaciones auténticamente mongólicas no tienen barba o, en caso de preferir lo contrario, que todas la tienen por naturaleza, sólo que se la han depilado. En lo concerniente a las disposiciones espirituales, se puede probar que los americanos y los negros constituyen razas inferiores, comparadas con los restantes miembros de la especie humana y, por otra parte, de acuerdo con noticias tan verosímiles como las anteriores, es posible demostrar que tienen el mismo valor que cualquier otro habitante del mundo, en lo referente a las disposiciones naturales. Por tanto, corresponde al filósofo elegir; y, de acuerdo con su voluntad, o admitirá diversidades de naturalezas o juzgará todo según el principio *tout comme chez nous*. De aquí se desprende que cualquier sistema erigido sobre un fundamento tan vacilante debe tener, necesariamente, la apariencia de una frágil hipótesis. Nuestro autor no es partidario de una división de la especie humana en *razas*, y menos aún si tal división se basa en el color hereditario. Es posible que su hostilidad se deba a no haber determinado con claridad el concepto de raza. En el parágrafo 3 del libro séptimo denomina fuerza *genética* a la causa de la diversidad climática de los hombres. El autor de la reseña concibe la significación de esta expresión, de acuerdo con el sentido que le da Herder, del siguiente modo: Por una parte, pretende rechazar el sistema de la evolución y, por la otra, el mero influjo mecánico, pues considera que ambos son fundamentos de explicación insuficientes. Admite un principio vital que se modifica a *sí mismo* y desde dentro, según la diversidad de las circunstancias externas, adecuándose a ellas. Tal es la causa de la mencionada diversidad climática. El autor de la reseña está por completo de acuerdo con semejante tesis, aunque con esta reserva: Si la causa que organiza *desde dentro* estuviese limitada por la Naturaleza a cierto número y grado de diversidades, propias de la configuración de sus criaturas (en cuyo caso ya no sería libre de crear de acuerdo con un tipo diferente en circunstancias diversas), tal determinación natural de la naturaleza configuradora podría recibir el nombre de simiente o de disposición originaria. Esto no implica considerar que las anteriores variaciones sean mecánicas, es decir, como capullos incrustados en los primeros orígenes y ocasionalmente desplegados (tal como ocurre con el sistema del evolucionismo), sino como meras limitaciones, no susceptibles de ulterior explicación, de una facultad que se configura a sí misma; pero tampoco a ella la podemos tornar explicable o concebible.

Con el octavo libro comienza una nueva serie de pensamientos, que se continúa hasta la conclusión de esta parte, y que trata de investigar

el origen de la formación culta del hombre, entendido como criatura racional y moral. Por tanto, trata de los comienzos de toda cultura, los cuales no se deben buscar –según cree el autor– en las propias facultades de la especie humana, sino fuera de ella, es decir, en la instrucción y enseñanza de otras naturalezas. A partir de esa iniciación, todo progreso de la cultura consiste en la ulterior comunicación y contingente multiplicación de una tradición originaria. El hombre no debe atribuirse a sí mismo la aproximación a la sabiduría, sino a esa tradición. En este punto, el autor de la reseña ya carece de todo amparo, pues pone pie fuera de la Naturaleza y del camino cognoscitivo de la razón. Puesto que en modo alguno está versado en doctas investigaciones lingüísticas y en el conocimiento o apreciación de antiguos documentos, no pretende, en absoluto, emplear filosóficamente los hechos narrados y, al mismo tiempo, valorados allí. Se resigna a no emitir por sí mismo juicio alguno acerca de ese punto. Verosímilmente, dada la vasta erudición y el particular don del autor de reunir en un punto de vista los datos dispersos, es posible suponer de antemano que podremos leer muy bellas páginas acerca del proceso de las cosas humanas, en la medida en que ello nos pueda servir para conocer desde más cerca el carácter de la especie e incluso, cuando es posible, ciertas diversidades clásicas de la misma. Todo esto puede ser instructivo, hasta para los que tengan otra opinión con respecto a los orígenes de la cultura humana. El autor expone el fundamento de la suya (páginas 338, 339, incluyendo la nota) del siguiente breve modo: "En la narración de la historia dogmática (mosaica) se establece el hecho de que los primeros hombres creados mantuvieron trato con los adoctrinantes *Elohim*; de que ellos, instruidos inicialmente por éstos en el conocimiento de los animales, conquistaron el lenguaje y la razón dominadora. Pero puesto que el hombre se les quiso igualar, en lo referente a una especie prohibida del conocimiento del mal, los alcanzaron para su daño: desde entonces ingresó en otro lugar y comenzó un nuevo y artificial modo de vivir. Puesto que la divinidad quiso que el hombre ejercitara la razón y la previsión, ella misma se tuvo que interesar en la razón y la previsión. Ahora bien, ¿cómo los *Elohim* se interesaron por el hombre, es decir, cómo lo instruyeron, previnieron y educaron? Ya que no es tan osado preguntar como responder tal cuestión, esperemos que en otro lugar la tradición nos aclare."

En un desierto inexplorado, el pensador, como un viajero, debe tener libertad de elegir el camino según su arbitrio. Hay que esperar, hasta ver si tiene éxito, es decir, hasta comprobar si después de haber alcanzado la meta retorna al hogar salvo y sano, y en el tiempo justo, o sea, a la morada de la razón, en cuyo caso es posible que tenga sucesores. En virtud de lo afirmado, el autor de la reseña nada tiene que decir sobre alguno de los caminos seguidos por el autor; pero, en cambio, cree estar justificado para tomar la defensa de ciertos principios atacados por Herder en su camino, puesto que también al crítico le pertenece la libertad de prescribirse su propia marcha. En la página 160 dice: "Para una filosofía de la historia de la humanidad, el siguiente principio, si bien *sería simple, es malo*: el hombre es el animal que necesita un señor, y de esos señores o del enlace entre los mismos, ha de esperar la felicidad de su destino final". Por cierto que es simple, puesto que la experiencia de todos los tiempos y de todos los pueblos lo confirma; pero ¿por qué ha de ser malo? En la página 205 nos dice: "La Providencia ha sido bondadosa al preferir la simple felicidad de los hombres individuales a los fines artificiales de las grandes sociedades, así como al economizar para el futuro, en la medida de lo posible, la costosa máquina del Estado". Eso es totalmente cierto; pero se trata, en primer término, de la felicidad de un animal, luego, de la de un niño, la de un joven y, por último, la de un hombre. En todas las épocas de la humanidad –y, dentro de una misma época, en cada una de las capas sociales– se encuentra una felicidad adecuada al concepto y a las costumbres de la criatura, dentro de las circunstancias que la rodean por su nacimiento y crecimiento. Tampoco es posible establecer, en este punto, una comparación acerca del grado de felicidad ni indicar preferencias por una clase humana o una generación sobre otra. Pero el fin auténtico de la Providencia no sería esta sombra de felicidad, que cada cual se forja, sino la actividad y la cultura puesta en juego para el logro de ese fin, y que constantemente crece y progresa. El mayor grado posible de la misma sólo puede consistir en el producto de una constitución política, ordenada de acuerdo con el concepto del derecho humano, es decir, con una obra del hombre mismo. ¿Cómo podría ser esto posible si, según la página 206, "cada hombre individual tiene la medida de la felicidad en sí mismo, sin que nadie, en el gozo de ella, sea inferior a la de los individuos que le sucedan"? Pero no en el valor de la condición

de tales individuos, si existen, sino en la existencia misma, es decir, en el hecho de que ellos existen propiamente, se revelaría una sabia intención en la totalidad. El autor piensa sin duda que si los felices habitantes de Tahití, si no hubiesen sido visitados por naciones civilizadas, destinados como estaban a vivir millares de siglos en pacífica indolencia, proporcionarían una respuesta satisfactoria a esta pregunta: ¿por qué existen? ¿No hubiese sido preferible que esa isla fuera poblada con felices ovejas y becerros, y no con hombres dichosos en el mero goce? El mencionado principio no es, pues, tan *malo* como el autor piensa... Claro está que podría serlo el *hombre* que lo ha enunciado.[1]

Una segunda proposición, contra la cual he de tomar defensa, es la de la página 212: "Si alguien sostuviera que no es el hombre individual el que ha sido educado, sino el género, diría algo que, para mí, es incomprensible, puesto que el género y la especie sólo son conceptos universales, que no existen fuera de los seres individuales... Es como si yo hablase de la animalidad, de la mineralidad o de la metabilidad en general y los decorase con los más excelentes atributos; no obstante eso, en los individuos singulares serán contradictorios entre sí. Nuestra filosofía de la historia no ha de transitar por ese camino, que es el de una filosofía averroísta." Es cierto que si alguien sostuviese que *ningún caballo individual tiene cuernos, pero que sí los tiene la especie caballo*, diría, lisa y llanamente, un despropósito. En efecto, la especie significa lo siguiente: es la nota en la que todos los individuos concuerdan entre sí. Pero si la especie humana es un *todo* constituido por una serie de generaciones que se extienden hasta lo infinito (a lo indeterminable) –y éste es el sentido más común de su concepto– habrá que admitir que, puesto que esa serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino, que corre a su lado, no es contradictorio afirmar que ésta le es asintótica en cada una de las partes, aunque en el todo se confundan. En otras palabras: no alcanza plenamente su destino en ningún individuo perteneciente a la totalidad de las generaciones del género humano, sino que le está reservado a la especie. Lo dicho puede ser aclarado por el matemático; pero el filósofo tendrá

[1] Kant se refiere, irónicamente, a sí mismo, ya que el principio mencionado se encuentra en "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita". [N. del E.]

que afirmar que el destino del género humano en su totalidad es el de un *incesante progreso*, cuya perfección constituye una mera idea, aunque muy útil en cualquier respecto, del fin a que dirigimos todos nuestros esfuerzos, de acuerdo con la intención de la Providencia. Sin embargo, el equívoco del citado pasaje polémico constituye una pequeñez; lo importante se halla en la conclusión. "Nuestra filosofía –dice– no debe transitar por este camino del averroísmo." De aquí podríamos desprender que nuestro autor, al que tanto le desagrada todo lo que hasta ahora ha circulado como filosofía, no se contentará con infecundas explicaciones nominales, sino que mediante la acción y el ejemplo expondrá ante el mundo, y dentro de su austera obra, un modelo del auténtico modo de filosofar.

Comienzo verosímil de la historia humana*

En verdad, es lícito *introducir* conjeturas dentro del *desarrollo* de una historia, con el fin de llenar los huecos que dejan los documentos, pues lo que precede a dicho desarrollo, entendido como causa lejana, y lo que lo sucede, en tanto efecto, pueden proporcionar una guía bastante segura para el descubrimiento de las causas intermediarias, es decir, para tornar comprensible el tránsito de las causas a los efectos. Pero el procedimiento que haga *nacer* íntegramente una historia a partir de conjeturas no aventajará al que se emplea al proyectar novelas. No merecería el nombre de *historia verosímil*, sino el de mera *ficción*.

Sin embargo, lo que no se osaría en el proceso de la historia de las acciones humanas, podría intentarse muy bien, apelando a conjeturas, con relación a los *primeros comienzos* de la misma, en cuanto los hace la Naturaleza. En efecto, no tenemos el derecho de imaginarlos poéticamente [*erdíchtet*], sino que los podemos derivar de la experiencia, si damos por supuesto el hecho de que ésta, en los primeros comienzos, no ha sido mejor ni peor de lo que hoy es: postulado conforme a la analogía de la naturaleza y que no implica osadía alguna. Por eso, una historia del desarrollo primitivo de la libertad, expuesta a partir de las disposiciones originarias de la esencia del hombre, difiere por completo de la historia de la libertad, exhibida en su progreso, la cual sólo se puede fundamentar sobre documentos.

Puesto que las conjeturas, en lo tocante al asentimiento de los demás [*Beistimmung*], no tienen el derecho de levantar sus pretensiones en demasía, sino que sólo se deben anunciar como ejercicios concedidos a la imaginación –acompañada por la razón– con fines de recreo y salud del ánimo, pero no como ocupación seria, no se podrán medir con una historia establecida y acreditada, en cuanto documento real, sobre acontecimientos cuyo examen descansa en fundamentos muy distintos a los de la mera filosofía de la Naturaleza. Justamente por eso,

* "Mutma Blicher Anfang der Menschengeschicte", 1786.

y porque aquí me arriesgo a un simple viaje de placer, solicito que se me permita emplear un documento sagrado como carta para dicho viaje y que pueda imaginarme, al mismo tiempo, que mi itinerario –seguido en alas de la imaginación, aunque no exento de cierto hilo conductor que la ata, mediante la razón, a la experiencia– tropiece con la misma línea seguida por aquel camino históricamente trazado. El lector consultará los parágrafos de ese texto (*Génesis*, capítulos II-VII) y comprobará, paso a paso, si el sendero seguido por el filósofo a través de conceptos coincide con el que la historia indica.

Si no queremos vagar en medio de conjeturas, tendremos que poner el principio en algo que ninguna derivación realizada por la razón humana, a partir de causas naturales antecedentes, podría deducir, a saber, la *existencia del hombre*, considerada, como es natural, en su *pleno desarrollo*, es decir, independizada de los cuidados maternales. Hemos de considerarlo *apareado*, para que así propague la especie; tal pareja debe ser *única*, a fin de que no surja en seguida la guerra entre hombres próximos entre sí y extraños los unos a los otros, y también para no culpar a la Naturaleza por una diversidad de estirpes hostil a la organización más conveniente para la sociabilidad, que constituye el magno fin del destino humano. En efecto, la unidad de la familia de la que debían descender todos los hombres fue sin duda la ordenación óptima para la realización de esa meta. Supongo que tal pareja habita un lugar asegurado contra los ataques de los animales salvajes y que está provista por la Naturaleza de todos los medios de nutrición. Por tanto, la supongo en un *jardín*, sometida a un clima siempre dulce. Y, lo que todavía es más, la considero como ya habiendo dado un grandioso paso en la habilidad de servirse de sus fuerzas; luego, no parto del estado por completo salvaje de su naturaleza. En efecto, si yo tratara de llenar tales huecos, que presumiblemente abarcaron largos períodos de tiempo, le ofrecería al lector conjeturas en exceso y demasiado pocas verosimilitudes. Por tanto, el primer hombre podía estar *erguido* y *andar*; podía *hablar* (cfr. *Génesis*, cap. II, v. 20)[1] e incluso *discurrir* [*reden*], es decir, hablar mediante el encadenamiento de conceptos (v. 23), o sea, *pensar*. Él mismo tuvo que conquistar semejantes habilidades (pues si le hubieran sido innatas serían hereditarias, cosa que contradice a la experiencia); sin embargo, admito que estaba provisto de ellas: de otro modo, no podría estimar el desarrollo de la conducta moral en su hacer y omitir, que supone necesariamente aquella habilidad.

El instinto, *voz de Dios* que obedecen todos los animales, era lo único que originariamente conducía al principiante. Le permitía alimentarse con ciertas cosas; le prohibía otras (III, 2, 3). Pero no es necesario admitir un instinto particular, y ahora perdido, para tal uso: pudo haber sido el sentido del olfato y la afinidad de éste con el órgano del gusto, cuya simpatía (*sympathia*) con el aparato digestivo es conocida. Luego, la facultad de presentir la idoneidad o nocividad de los alimentos a gustar habría sido semejante a la que todavía hoy advertimos. Incluso, podemos admitir que en la primera pareja ese sentido no ha sido más penetrante que en la actualidad. En efecto, sabemos que existe gran diferencia en la fuerza de percibir entre los hombres que sólo se ocupan de los sentidos y los que, al mismo tiempo, lo hacen con el pensamiento, apartándose así de las propias sensaciones.

Mientras el hombre sin experiencia obedeció ese llamado de la Naturaleza se encontró bien en ella. Pero muy pronto comenzó a despertarse la *razón*, que comparó lo ya gustado con lo que le proporcionaba otro sentido diferente del que estaba ligado con el instinto, por ejemplo el de la vista, produciéndose así una representación de algo tenido por semejante a lo ya saboreado. De ese modo, el hombre trató de llevar su conocimiento de los medios de nutrición más allá de los límites del instinto (III, 6). Por casualidad este ensayo pudo salirle bien, aunque no estuviese aconsejado por el mismo; lo decisivo fue que no lo contradijese. Pero una propiedad característica de la razón consiste en que ella, auxiliada por la imaginación, no sólo puede inventar deseos *desprovistos* de la base de un impulso natural, sino incluso *contrariarlo*. Tales deseos merecen llamarse, en un principio, *concupiscentes*; pero

[1] El *impulso de comunicarse* debió incitar al hombre, todavía solitario, a manifestar su existencia a los seres vivos que lo circundaban, principalmente a los que emiten sonidos que él pudo imitar y emplear luego para nombrarlos. Todavía observamos en los niños e insanos [*gedankenlosen*] un efecto de este impulso, cuando por ruidos, gritos, silbidos, cantos y otras actitudes ruidosas (a menudo parecidos a oficios religiosos) perturban la parte pensante de la comunidad. En efecto, no veo otro móvil para esto, fuera de la voluntad de manifestar la propia existencia en torno de ellos.

poco a poco produjeron un enjambre de inclinaciones superfluas y hasta antinaturales, con lo cual se llegó a la *voluptuosidad*. Quizá fuera mezquina la ocasión para renegar de los impulsos naturales; pero el éxito alcanzado por el primer ensayo, a saber, el cobrar conciencia de la propia razón –entendida como facultad capaz de trascender los límites que encierran a los animales– fue muy importante y decisivo para el modo de vivir del hombre. Si hubiese habido algún fruto que desatara la tentación por su semejanza con otros agradables, ya gustados anteriormente; si, por añadidura, se agregara el ejemplo de algún animal que por naturaleza encontrara agrado en semejante satisfacción que, en cambio, le sería nociva al hombre, dotado de un instinto natural de repulsión hacia tal fruto, la razón habría encontrado un primer motivo para entrar en conflicto con la voz de la Naturaleza (III, 1). No obstante contradecirla, pudo hacer el intento originario de una elección que, por ser primaria, verosímilmente no se adecuó a la fuerza depositada en ella. El daño pudo ser todo lo insignificante que se quiera; pero no cabe duda de que esa experiencia abrió los ojos de los hombres (v. 7). Dentro de sí mismo descubrió una facultad para elegir un modo de vivir, en vez de quedar ligado a uno solo, como los animales. Al agrado inmediato que le debe haber producido la advertencia de esta ventaja, le habrá seguido inmediatamente angustia e inquietud. ¿Cómo el hombre, que todavía no conocía las cualidades ocultas ni los remotos efectos de cosa alguna, iba a actuar de acuerdo con esa facultad recientemente descubierta? Estaba, por así decirlo, al borde de un abismo, pues junto a los objetos singulares de sus deseos, indicados hasta entonces por los instintos, se abría una infinidad de otros objetos que no sabía cómo elegir. Pero una vez conocido tal estado de libertad, le fue imposible retroceder a una condición de servidumbre (bajo la dominación del instinto).

Al lado del instinto de nutrición, por el cual la Naturaleza conserva al individuo, se halla, como el más importante, el *instinto sexual*, mediante el cual ella cuida la conservación de la especie. Tan pronto como la razón despertó se puso a probar, sin tardanza, su influencia sobre ese instinto. El hombre encontró tempranamente que la excitación sexual –que en los animales descansa en un impulso pasajero y en gran parte periódico– era capaz de ser ampliado, e incluso aumentado, por la imaginación, cuya actividad se mueve con mayor moderación, pero al mismo tiempo con impulso más duradero y uniforme, cuanto más *sustraídos* se hallan los objetos *a los sentidos*. De esta suerte se evita la saciedad, que está implícita en la satisfacción de un deseo meramente animal. Luego, la hoja de parra (v. 7) fue el producto de una exteriorización de la razón mucho más importante que lo mostrado por el primer grado del desarrollo de la misma. En efecto, el hecho de convertir una inclinación en algo más fuerte y duradero, porque su objeto se sustrae a los sentidos, muestra la conciencia de cierta dominación de la razón sobre los apetitos, y no solamente –como ocurría en el primer paso– una facultad de servirlos en menor o mayor grado. La *resistencia* fue el artificio que condujo al hombre de las excitaciones meramente sensibles a las ideales; de los meros apetitos animales, al amor. Del mismo modo, lo elevó desde el sentimiento de lo sólo agradable, al gusto por la belleza, únicamente extendido al comienzo a los seres humanos, pero después a la naturaleza también. La *decencia*, que es la inclinación que provoca en otro el respeto hacia nosotros mismos, mediante el decoro (es decir, ocultando lo que podría incitar el menosprecio), y que es el fundamento peculiar de toda verdadera sociabilidad, constituyó además el primer signo de la formación culta del hombre, en cuanto criatura moral. Pero cuando un comienzo modesto da una dirección completamente nueva al modo de pensar, hace época, y es más importante que la interminable serie de las ampliaciones de la cultura que surgen del mismo.

El tercer paso de la razón, una vez que se hubo mezclado con las primeras necesidades inmediatamente sensibles, fue la reflexiva *expectación de lo futuro*. Esta facultad de no gozar sólo el instante presente de la vida, sino también de actualizar el tiempo por venir, con frecuencia muy alejado, constituye el signo más decisivo de la preeminencia humana: la de preparar su destino conforme con fines remotos; pero, al mismo tiempo, es la fuente inagotable de los cuidados y aflicciones acarreados por la incertidumbre del futuro, cosa de que fueron dispensados todos los animales (v. 13-19). El hombre, que debía alimentarse a sí mismo, a su mujer y a sus futuros hijos, vio la dificultad siempre creciente del trabajo; la mujer previó los sufrimientos deparados por la Naturaleza a su sexo y, además, los que le impondría el varón, más fuerte que ella. Ambos previeron con temor algo que yacía en el fondo del cuadro, más allá de las penas de la vida, y que inevitablemente

alcanza a todos los animales, sin que se den cuenta de ello, a saber, la muerte. Por eso, les pareció que debían rechazar el uso de la razón y convertirla en crimen, ya que les había causado tantos males. Quizá los alentaba una sola perspectiva consoladora: la de vivir en la posteridad, que acaso viviese mejor, o también la de buscar alivio a los sufrimientos en el seno de una familia (v. 16-20).

El cuarto y último paso de la razón elevó al hombre muy por encima de la sociedad animal: consistió en concebir (aunque oscuramente) que constituía, en sentido propio, el fin de la Naturaleza, de manera que nada de lo que vive sobre la tierra podía hacerle competencia. La primera vez que le dijo a la oveja: *la Naturaleza no te ha dado la piel que llevas para ti misma, sino para mí*, quitándosela y revistiéndose con ella (v. 21), el hombre tuvo conciencia de un privilegio que por esencia tenía sobre todos los animales. De acuerdo con eso, ya no era un compañero de los mismos dentro de la creación, sino que los consideró medios e instrumentos puestos a disposición de la propia voluntad, para que ésta logre sus arbitrarias intenciones. Semejante representación incluye (aunque oscuramente) el pensamiento opuesto, es decir, que al hombre no le es lícito decir algo semejante de *ningún hombre*, sino que lo debe considerar como un asociado que participa por igual de los dones de la Naturaleza. Esta circunstancia preparó desde lejos las limitaciones que la razón debía imponer en lo futuro a la voluntad, con respecto a la convivencia entre los hombres [*Mitmenschen*], y que son necesarias, más que la inclinación y el amor, para el establecimiento de la sociedad.

De este modo, el hombre se puso en un plano de *igualdad con todos los seres racionales*, cualquiera fuese la jerarquía de los mismos (III, 22): ingresó en un punto de vista de acuerdo con el cual es fin para sí mismo, y viéndose apreciado como tal por todos los demás, nadie podría emplearlo como medio para otros fines. En esto, y no en la razón considerada como simple instrumento para satisfacer las más diversas inclinaciones, se encuentra el fundamento de la ilimitada igualdad entre los hombres, la cual se extiende hasta los seres superiores, que los aventajarían incomparablemente por dones naturales, aunque ninguno de ellos tendría derecho por ello a gobernarlos caprichosamente o a imperar sobre los mismos. Luego, este paso se vincula con una simultánea *separación*, que excluye al ser humano del maternal seno de la Naturaleza. Es palpable que semejante cambio ennoblece; pero, al mismo tiempo, es muy peligroso, puesto que la Naturaleza expulsa al hombre del inocente y seguro estado de niñez: por así decirlo, lo arroja fuera de un jardín que proporcionaba comodidades sin necesidad de fatigas (v. 23), abandonándolo al vasto mundo, donde le esperan tantos cuidados, esfuerzos y desconocidos males. Con frecuencia las penas de la vida provocarán, en el porvenir, el deseo de un paraíso creado por la imaginación, en el que la existencia del hombre podría soñar o retozar en tranquila holganza y constante paz. Pero entre él y aquella imaginaria morada de delicias se interpone la inexorable razón, que lo impulsa irresistiblemente a desarrollar las capacidades depositadas en él, sin permitirle retornar al estado de rusticidad y simplicidad de que ella lo había sacado (v. 24). La razón lo impulsa a soportar con paciencia fatigas que odia, a perseguir el brillante oropel de trabajos que detesta e incluso a olvidar la muerte que lo horroriza: todo ello para evitar la pérdida de pequeñeces, cuyo despojo lo espantaría aun más.

Advertencia

A partir de la presente exposición de la primitiva historia humana desprendemos que la salida del hombre del paraíso, representado por la *razón* como la morada originaria de su especie, no significa sino el tránsito de la rusticidad, propia de una criatura meramente animal, a la humanidad; el pasaje de la sujeción de las andaderas del instinto a la conducción de la razón: en una palabra, de la tutela de la Naturaleza al estado de la libertad. Ahora bien, si consideramos el destino de la especie humana –que sólo consiste en un *progreso* hacia la perfección–, ya no podremos preguntar si el hombre ha salido ganando o perdiendo con aquel cambio. Tratándose de los primeros ensayos para el logro de esa meta no interesa lo defectuoso de los comienzos, continuados por sus miembros en una larga serie de generaciones. Sin embargo, esta marcha –que para la especie constituye un progreso que va de lo peor a lo mejor– no es la misma para el individuo. Antes que la razón despertara, no había ninguna obligación ni prohibición, ni tampoco infracción alguna; pero cuando ella empezó a trabajar llegó a combatir, a pesar de sus débiles fuerzas, con la poderosa animalidad. Por eso, tuvie-

ron que nacer males y, lo que es peor, tratándose de una razón cultivada, vicios por completo extraños al estado de ignorancia, es decir, de inocencia. Por tanto, desde el punto de vista moral, el primer paso para salir de esa condición consistió en una *caída*, cuyas consecuencias, desde el punto de vista físico, fueron una multitud de males jamás conocidos y que afectaban a la vida; por tanto, constituyeron un *castigo*. Luego, la historia de la *Naturaleza* comienza con el bien, puesto que es *obra de Dios*; la historia de la *libertad*, con el mal, pues es *obra del hombre*. En semejante cambio hubo una pérdida para el individuo, que en el uso de su libertad sólo mira a sí mismo; pero hubo ganancia para la Naturaleza, que dirige hacia la especie el fin que ella se propone con el hombre. Por eso, el individuo tiene motivos para atribuir a su propia culpa todo el mal que padece y todas las maldades que ejercita; pero, como miembro de un todo (de una especie), tiene razón en admirar y alabar la sabiduría y finalidad de la ordenación [*Zweckmässigkeit*].

De esta manera, se pueden conciliar entre sí y con la razón ciertas afirmaciones del famoso J.-J. Rousseau, en apariencia contradictorias y tan frecuentemente mal interpretadas. En sus escritos sobre la *Influencia de las ciencias* y sobre la *Desigualdad de los hombres*, muestra con exacta precisión el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, entendido éste como una especie *física* en la que todo individuo podría realizar plenamente su destino. Pero en el *Emilio*, en el *Contrato social* y en otras obras, trata de volver a solucionar un problema más grave: el de saber cómo debiera progresar la cultura para que se desarrollen las disposiciones de la humanidad que pertenecen a su destino, entendida como especie *moral*, sin que ésta entre en contradicción con aquélla, es decir, con la especie natural. Puesto que la cultura, según los verdaderos principios de una *educación* simultánea del hombre y del ciudadano, todavía no ha comenzado en sentido propio y mucho menos concluido, de tal conflicto nacen todos los males reales que oprimen la vida humana y todos los vicios que la deshonran;[2] ya que las incitaciones al vicio, lejos de ser culpables, son en sí mismas buenas y, en cuanto disposiciones naturales, conformes a fin. Pero como esas disposiciones actuaban en el mero estado de naturaleza, sufren violencia a través de la cultura progresiva, y ésta, a su vez, se encuentra violentada por aquel estado natural, y será así hasta que el arte perfecto se vuelva a tornar naturaleza. Tal es el fin último del destino moral del género humano.

[2] Para proporcionar sólo algunos ejemplos de este conflicto entre los esfuerzos de la humanidad por alcanzar su destino moral, por una parte, y su invariable obediencia a las leyes puestas en su naturaleza en vistas a la condición rústica y animal, por otra parte, aduciré los siguientes casos:
La Naturaleza ha fijado entre los dieciséis y los diecisiete años la época de la mayoría de edad, es decir, tanto la del impulso como la del poder de engendrar la especie. A esta edad el adolescente que vive en rudo estado de naturaleza llega a ser, literalmente, un hombre, pues tiene el poder de mantenerse a sí mismo, de engendrar su especie y también de sostener la prole y su mujer. Todo eso resulta fácil por la simplicidad de las necesidades. Dentro de una condición cultivada, en cambio, se requieren muchos medios que deben ser adquiridos, tanto los que se refieren a la habilidad como a las circunstancias externas favorables. De tal modo esa época, al menos desde el punto de vista civil, se retarda por término medio en más de diez años. Por supuesto, la Naturaleza no ha variado el momento de la madurez de acuerdo con ese progreso del refinamiento social, sino que sigue obstinadamente la ley que ha depositado en el hombre, tendiente a su conservación en tanto género animal. De aquí surge la inevitable violencia que las costumbres imponen a los fines naturales, y éstos a aquéllas. En efecto, desde el punto de vista de la Naturaleza, el ser humano se convierte en hombre a cierta edad, aunque visto desde la perspectiva civil (en la que, sin embargo, no deja de ser hombre natural) sólo es un adolescente e incluso un niño, puesto que se puede llamar así a alguien que, en virtud de su edad (en la condición civil), no se puede mantener a sí mismo y menos aún a su prole, aunque posea el impulso y la capacidad de engendrarla, siguiendo el llamado de la Naturaleza. Porque ésta no ha puesto en las criaturas vivientes ciertos instintos y facultades para que sean combatidos y sofocados. Por tanto, la disposición de la Naturaleza no se proponía como meta la condición civil, sino sólo la conservación de la especie humana en tanto género animal. Luego, el estado civilizado se puso inevitablemente en conflicto con las inclinaciones naturales, y sólo una constitución civil perfecta (fin supremo de la cultura) podría anular semejante conflicto. Por lo común ese intervalo se llena, actualmente, con vicios, que le acarrean al hombre todo género de miserias.
Otro ejemplo que prueba la verdad de la proposición según la cual la Naturaleza depositó en nosotros dos disposiciones concurrentes a dos fines diversos –a saber, una disposición a la humanidad, entendida como especie animal, y otra a la humanidad como especie moral– es el proporcionado por Hipócrates: *ars longa, vita brevis*. Las ciencias y las artes podrían haber avanzado mucho más mediante una inteligencia adiestrada en ellas, poseedora del pleno uso de la madurez de juicio, adqui-

El término de la historia

El comienzo del siguiente período fue éste: el hombre pasó de una época de indolencia y paz a otra de *trabajo y discordia*, la cual constituyó el preludio de su unión en sociedad. También en este punto tenemos que volver a dar un gran salto y transportar al hombre, de golpe, a la posesión de animales domésticos y de plantas que, para nutrirse, él mismo pudo multiplicar por medio de semillas y plantaciones (IV, 2). Sin embargo, el tránsito de la salvaje vida de cazador, propia de la primera fase, a la segunda, producida después de la esporádica recolección de semillas o frutas, debe haber sido muy lento. En este punto debió iniciarse la discordia entre los hombres, que hasta entonces ha-

---

rido por el lento ejercicio y la conquista de los conocimientos, que lo que generaciones enteras de doctos pueden hacer en ese sentido, con tal que aquella inteligencia perdurara en su juvenil fuerza espiritual el mismo tiempo abarcado por esas generaciones juntas. Ahora bien, con respecto a la duración de la vida del hombre, la Naturaleza se ha decidido por un punto de vista distinto al del fomento de las ciencias. En efecto, cuando la inteligencia más feliz está al borde de los mayores descubrimientos que su habilidad y experiencia permitirían esperar, sobreviene la ancianidad, se torna apática y tiene que ceder su puesto a una segunda generación (la cual debe volver a empezar desde el ABC y recorrer una vez más la totalidad del trecho que ya había sido transitado): de ese modo se añade un palmo al progreso de la cultura. Por eso, la marcha de la especie humana hacia el logro de su total destino parece estar incesantemente interrumpida y expuesta al continuo peligro de recaer en la antigua rusticidad. No sin razón se lamentaba el filósofo griego: *es una lástima tener que morir, justamente cuando se empezaba a ver cómo se debía vivir.* Un tercer ejemplo puede estar proporcionado por la *desigualdad* entre los hombres; no, por cierto, la referida a las dotes naturales o de la fortuna, sino a la del *derecho humano* universal. Rousseau tiene mucha razón al lamentarse de esa desigualdad; pero no se la puede separar de la cultura mientras ésta progrese, por así decirlo, sin plan (lo que es inevitable durante cierto tiempo). Sin embargo, la Naturaleza no había determinado al hombre a tal desigualdad, puesto que ella le dio libertad y razón para que esa libertad sólo se limitara por su propia legalidad universal y externa, que se denomina *derecho civil*. Por sí mismo el hombre se debe elevar sobre la rusticidad de sus disposiciones naturales y, al levantarse por encima de ellas, tratar de no tropezar contra las mismas. Tal habilidad sólo se puede adquirir tardíamente y después de muchos intentos fracasados. Entre tanto, la humanidad gime bajo los males que por inexperiencia se causa a sí misma.

brían vivido pacíficamente unos al lado de los otros. La consecuencia del desacuerdo fue la de una separación entre ellos, operada según diferentes modos de vivir y conforme con su dispersión en la tierra. *La vida pastoral* no sólo es dulce, sino que también ofrece una subsistencia más segura, ya que no pueden faltar alimentos en un suelo extenso y ampliamente despoblado. En cambio la *agricultura*, o la plantación, constituye una vida muy penosa: depende de la inconstancia del clima y, por tanto, es insegura. Exige una morada permanente, la propiedad del suelo y un poder suficiente como para defenderlo. Pero el pastor odia esa propiedad que limita su libertad de pastorear. A primera vista, el labrador podría creer que el pastor estaba más favorecido por el Cielo (v. 4); pero de hecho, su vecindad le resultaba muy fastidiosa, porque el animal que pasta no se cuida de las plantaciones. Después de haberlas dañado, al pastor le era fácil alejarse con su rebaño y sustraerse a cualquier indemnización, puesto que por detrás de sí no dejaba nada que no pudiese volver a encontrar en cualquier parte. El agricultor, pues, tuvo que emplear violencia contra semejantes perjuicios, que el otro no hallaba ilegítimos, y si no quería perder los frutos de su penoso trabajo (puesto que nunca podía evitar del todo tales provocaciones) tenía que alejarse lo más posible de los que llevaban vida de pastores (v. 16). Esta separación constituye la tercera época.

Si el sustento depende del trabajo y la plantación (principalmente árboles) de un suelo, exigirá moradas permanentes, y la defensa del mismo contra todos los peligros reclamará una multitud de hombres que se prestan mutuo apoyo. Tratándose de este modo de vivir, los hombres ya no se podrán dispersar en familias, sino que se tendrán que agrupar y construir comunidades rurales (impropiamente llamadas *ciudades*) para asegurar la propiedad contra cazadores salvajes o contra hordas de pastores trashumantes. Las necesidades primarias de la vida, cuya adquisición exige un *modo diferente de vivir* (v. 20), se pudieron *intercambiar*. En esto se originó la *cultura* y el *arte* incipiente: comenzaron tanto las artes de esparcimiento como las aplicadas (v. 21, 22). Pero el hecho esencial estuvo en que surgieron algunas disposiciones para una constitución civil y una justicia pública. Como es natural, comenzaron en medio de las mayores violencias, cuya venganza ya no se abandona al individuo, como en el estado de salvajismo, sino a un poder legal que mantiene la cohesión del todo, es decir,

a una especie de gobierno sobre el cual no se ejerce violencia alguna (v. 23, 24).

A partir de estas primeras y toscas disposiciones se pudieron desarrollar, poco a poco, todas las artes humanas, principalmente, las de la *sociabilidad* y la *seguridad civil*. Entonces el género humano se pudo multiplicar y extenderse, partiendo de un centro, por todas partes, al enviar, como colmenas de abejas, colonizadores ya cultivados. La *desigualdad* entre los hombres también se inició en esta época, y con ella una fuente pletórica de males, pero también de todos los bienes. Esa desigualdad se fue acrecentando con el tiempo.

Ahora bien, mientras los pueblos de pastores nómades, que sólo reconocían como señor a Dios, vagaban en torno de los habitantes de las ciudades y de las gentes dedicadas a la agricultura, que tenían por señor a un hombre (soberano)[3] –atacándolos por ser enemigos declarados de toda su propiedad territorial y siendo al mismo tiempo odiados por ellos–, hubo hostilidad continua entre ambos o, al menos, un incesante riesgo de guerra. Ambos pueblos, por lo menos en lo interno, pudieron gozar del inapreciable bien de la libertad. (En efecto, el peligro de la guerra, todavía hoy, constituye lo único que modera el despotismo; porque para que un Estado actual sea una potencia necesita riqueza, y sin *libertad* no habría diligencia alguna, capaz de producirla. El pueblo pobre, en cambio, requiere una gran participación en la conservación de la comunidad [*gemein Wesens*], lo cual no sería posible si dentro de ella el hombre no se sintiese libre.)

Pero con el tiempo, el creciente lujo de los habitantes de las ciudades, principalmente el arte de agradar, por el cual las mujeres de la ciudad eclipsaron a las sucias muchachas del desierto, tuvo que ser un poderoso señuelo para los pastores (v. 2). Ese lujo los incitó a entrar en relación con tales gentes, incorporándose así a la brillante miseria de las ciudades. Con la mezcla de esas dos poblaciones, de otro modo enemigas entre sí, terminó el peligro de guerra; pero también se señaló el

[3] Los *beduinos* árabes se llaman todavía hijos de un antiguo jeque, fundador de esa estirpe (como Beni Haled y otros). Tal jeque no es en modo alguno *señor* de ellos y no puede ejercer sobre los mismos ninguna arbitraria violencia. En efecto, tratándose de un pueblo de pastores que jamás posee una propiedad inmobiliaria que tendría que *legar*, cada familia puede separarse muy fácilmente de la estirpe, cuando no le agrada seguir perteneciendo a ella, para reforzar otra.

fin de toda libertad y el surgimiento del despotismo de poderosos tiranos. Por una parte, tratándose de culturas apenas incipientes, la suntuosidad sin alma de la más abyecta esclavitud se mezcló con todos los vicios propios de una condición salvaje. Por otra parte, el género humano se alejó sin resistencias del progreso que la Naturaleza le había prescripto, consistente en el desarrollo de las disposiciones al bien. Por eso se tornó indigno de su existencia, entendida como especie destinada a dominar la tierra y no a gozar, como un animal, o a caer en una servidumbre propia de esclavos (v. 17).

Observación final

El hombre que piensa siente cierto pesar, que se puede trocar en desazón moral, desconocida por el que no piensa. Me refiero al sentimiento de descontento ante la Providencia, es decir, a lo que rige el curso del mundo en su totalidad. Al considerar la multitud de males que presionan tan pesadamente sobre el género humano y que (al parecer) no ofrecen esperanza de mejoramiento, surge ese modo de sentir. Pero es de extrema importancia *estar contento con la Providencia* (a pesar de que nos haya prescripto tan penoso sendero sobre la tierra); en parte, para cobrar valor en medio de las penalidades; en parte, para no perder de vista nuestra propia culpa –que quizá sea la única causa de todos estos males– en vez de descargarla sobre el Destino, que es un modo de desaprovechar el auxilio que viene del propio mejoramiento.

Hay que confesar que los mayores males que oprimen a los pueblos civilizados derivan de la *guerra*, y no tanto de las presentes o pasadas, como de los *preparativos* incesantes y siempre crecientes para la futura. A este fin se aplican todas las fuerzas del Estado y todos los frutos de la cultura, que podrían emplearse para el incremento de la civilización. En muchos lugares se violenta bestialmente a la libertad, y el maternal cuidado del Estado por sus miembros individuales se transforma en un despiadado rigor de exigencias. Esa dureza se justifica por el temor de peligros exteriores. Pero esta cultura, es decir, el estrecho vínculo de las clases de una comunidad, que permite el fomento del mutuo bienestar, la población e incluso el grado de libertad que aún resta, a pesar de someterse a leyes que mucho la limitan, ¿son bienes que se podrían

encontrar si esa guerra constantemente temida no obligase a los jefes de Estado a prestar *atención a la humanidad*? Piénsese en *China*: por su misma situación podría ser asaltada de modo imprevisto, pero no ha de temer ningún enemigo poderoso, debido a lo cual desapareció en ella todo vestigio de libertad.

Luego, en el grado de cultura en que todavía se halla el género humano, la guerra es un medio inevitable para extender la civilización, y sólo después que la cultura se haya cumplido (Dios sabe cuándo) nos será saludable una paz perpetua, y se tornará posible. Por tanto, en lo que se refiere a este punto, somos enteramente culpables de los males que provocan en nosotros tantos amargos lamentos. El texto sagrado tiene razón al representar la mezcla de los pueblos en una sociedad y su completa liberación de peligros externos, en momentos en que apenas se iniciaba la cultura de los mismos, como un obstáculo para una más elevada civilización y como el hundimiento en una incurable corrupción.

El segundo descontento del hombre concierne al orden de la Naturaleza, con relación a *la brevedad de la vida*. Lo cierto es que se aprecia su valor de modo erróneo, cuando se la desearía más larga de lo que realmente dura. Puesto que sería la prolongación de un juego en constante lucha con puras penalidades. Pero, en todo caso, hemos de juzgar con benevolencia el juicio infantil que teme la muerte sin amar la vida y que, resultándole difícil recorrer una sola jornada de su existencia con un contento tolerable, jamás le bastan los días para repetir semejante calamidad. Pero si pensamos en la multitud de cuidados que nos atormentan para alcanzar los medios de mantener una vida tan breve; si reflexionamos sobre la multitud de injusticias que se cometen en nombre de la esperanza de un goce futuro, por breve que sea, tendremos que creer, racionalmente, que si el hombre abarcara una existencia de ochocientos o más años, apenas si el padre podría sentir segura su vida frente al hijo, o un hermano con relación al otro, o un amigo junto a otro. Los vicios de una humanidad de tan larga vida llegarían a tal altura que no sería digna de un destino mejor que desaparecer de la tierra bajo un diluvio universal (v. 12, 13).

El *tercer* deseo, o más bien el hueco anhelo (puesto que tenemos conciencia de que jamás participaremos de lo deseado) está en la fantástica imagen poética de la tan alabada *edad de oro*. En ella nos libraríamos de las necesidades imaginarias con que el lujo nos oprime, y nos contentaríamos con las meras necesidades naturales. En esa época dominaría una integral igualdad entre los hombres, una paz permanente; en una palabra, el puro goce de una vida despreocupada, consumida en el ensueño y la pereza o en retozones juegos infantiles. Semejante anhelo torna muy excitantes los Robinsones y los viajes a las islas del sur; pero, en general, demuestran el tedio que el hombre pensante siente dentro de una vida civilizada, cuando en ella sólo busca el *goce*, por estimarlo como lo valioso. Si la razón le recuerda que debe darle valor a la vida mediante la *acción*, le opone el contrapeso de la pereza. La nulidad del deseo de retornar a esa época de simplicidad e inocencia queda suficientemente mostrada por lo que nos enseña la anterior exposición del estado originario: el hombre no se pudo mantener en él porque no le bastaba; luego, no estaría dispuesto a retornar al mismo. Por tanto, debe imputarse a sí mismo y a su propia elección la actual condición de penalidades.

Una exposición semejante de la historia le será provechosa y útil al hombre. Lo instruye y mejora al mostrarle cómo no debe culpar a la Providencia por los males que lo oprimen; le señala que tampoco es justo atribuir su propia falta al pecado original de sus primeros padres, mediante lo cual la posteridad habría heredado una inclinación a tales transgresiones (pues las acciones voluntarias no podrían implicar algo que se herede). Dicha exposición muestra, en cambio, el pleno derecho que asiste al hombre para reconocerse a sí mimo como autor de lo hecho por aquéllos y que debe imputarse a sí mismo la culpa de todos los males surgidos del abuso de la razón, puesto que puede tener lúcida conciencia de que en las mismas circunstancias se comportaría de idéntico modo, de tal manera que el primer uso que habría hecho de la razón hubiese sido la de abusar de ella (aun contra la indicación de la Naturaleza). Si admitimos que este punto se halla justificado moralmente, una vez realizado el balance del mérito y la culpa, tampoco los males propiamente físicos dejarían un excedente a nuestra ventaja.

Y el resultado de una antiquísima historia de la humanidad, investigada por la filosofía, es éste: contento con la Providencia y la marcha de los asuntos humanos en su totalidad. Ésta no va del bien al mal, sino que se desarrolla gradualmente de lo peor a lo mejor, según un progreso del que cada uno participa en la medida de sus fuerzas. La misma Naturaleza llama a esta colaboración.

Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica"*

Llamamos *teoría* a un conjunto de reglas, aun de las prácticas, cuando éstas –entendidas como principios– son pensadas con cierta universalidad y, además, cuando están abstraídas de la multitud de condiciones que influyen necesariamente en su aplicación. En cambio, no denominamos *práctica* a cualquier ocupación, sino a la efectuación de un fin, pensada como consecuencia de ciertos principios metódicos representados en general.

Una teoría puede ser todo lo completa que se quiera; pero entre ella y la práctica se exige que haya algún miembro intermediario que sirva de enlace y tránsito, pues al concepto del entendimiento que contiene la regla se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar, por medio de la cual el práctico sabe distinguir si algo se somete o no a la regla. Como, a su vez, a la facultad de juzgar no siempre se le pueden proporcionar reglas, a las que ella debiera subsumirse (porque se llegaría a lo infinito), podrán darse teóricos que jamás sean prácticos en su vida, porque carecen de la facultad de juzgar. Tal es el caso, por ejemplo, de médicos y juristas que conocen bien su técnica, pero que si deben dar un consejo no saben cómo conducirse. Pero también es posible que ocurra que, aun cuando exista ese don, las premisas sean defectuosas. Es decir: si la teoría es incompleta y la integración de la misma sólo acontece por ensayos y experiencias que se acomodan a ella, el médico, el agricultor o el financista pueden y deben, a partir de esa escuela, abstraer nuevas reglas para completar la teoría. Cuando ésta resulta engañosa en la práctica, el motivo de tal cosa no reside en ella, sino en la *inexistencia* de una teoría *suficiente*, que el hombre habría debido aprender a partir de la experiencia. ¿Y qué sería una teoría verdadera,

* "Über den Gemeinspruch: 'Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis'." Publicado por primera vez en el *Berlinischen Monatschift* en septiembre de 1793.

si aquél no fuese capaz de proponérsela por sí mismo y, en cuanto maestro, de presentarla sistemáticamente, en proposiciones universales? Por tanto, nada se podrá exigir en nombre de un médico teórico, de un agricultor y de otros profesionales semejantes; pues, nadie se puede hacer pasar por prácticamente versado en alguna ciencia, si desprecia la teoría. En ese caso, ocurre simplemente que quien la desdeña ignora su profesión, sobre todo si cree poder llegar más lejos que lo que le permitiría la teoría, mediante ensayos y experiencias hechas a tientas y no reunidos en ciertos principios (que propiamente constituyen lo que llamamos teoría) o sin pensar en el todo de su ocupación (lo cual, cuando se procede metódicamente, se denomina sistema).

Sin embargo, es más tolerable que un ignorante considere en su presunta práctica que la teoría es inútil y superflua, que ver que un experto le concede un valor escolar (por ejemplo, para ejercitar la inteligencia), mientras afirma que en lo práctico pasa una muy otra cosa: que cuando trasladamos la teoría de la escuela al mundo nos percatamos de que perseguimos ideales vacíos y ensueños filosóficos; en una palabra: que lo que se puede oír con agrado en la teoría carece de toda validez para lo práctico. (Con frecuencia se expresa lo mismo así: esta o aquella proposición rige *in thesi*, pero no *in hypothesi*.) Ahora bien, sería risible si el maquinista empírico o el artillero quisieran prescindir, respectivamente, de la mecánica general o de la teoría matemática del lanzamiento de las bombas, alegando que las teorías, aunque sutiles, en la práctica carecen de validez –puesto que, tratándose del ejercicio, la experiencia aconseja resultados distintos a los de la teoría (pues, si a la primera se le añade la teoría de la fricción y a la segunda la de la resistencia del aire, por tanto, si a la teoría se le agrega mayor cantidad aun de teoría, concordarían perfectamente bien con la experiencia)–. Pero la circunstancia varía fundamentalmente según se trate de una teoría que concierne a los objetos de la intuición o de una teoría en la que éstos sólo son representados por conceptos (es decir, objetos de la matemática o la filosofía). Estos últimos tal vez sean *pensados* completamente y rigurosamente (por parte de la razón); pero quizá no puedan ser *dados*, en cuyo caso serían meras ideas vacías, de las que no se podría hacer uso alguno en lo práctico, o sólo un empleo perjudicial de ellas. En tales casos, ese vulgar proverbio sería justo.

Pero en una teoría fundada sobre el *concepto del deber*, el recelo que

causa la vacía idealidad de ese concepto se desvanece por entero. Pues no habría deber cuando nuestra voluntad tendiese a cierto efecto, si éste no fuese posible en la experiencia (con indiferencia de que lo pensemos como concluido o en constante aproximación a su plenitud); y en el presente tratado sólo hablamos de este tipo de teoría. Para escándalo de la filosofía se ha alegado, con no poca frecuencia, que lo que puede ser cierto en ella sea, sin embargo, nulo en la práctica. Y por cierto se lo ha dicho en un tono excesivamente desdeñoso y pleno de arrogancia; pues se pretendió reformar a la razón misma por medio de la experiencia y, justamente, en aquello en que ella pone su honor supremo. La sabiduría se oscurece si cree que con ojos de topo, apegados a lo empírico, se puede ver más y con mayor precisión que con los ojos propios de un ser constituido para estar erguido y contemplar el cielo.

Esta máxima, que en nuestra época rica en proverbios y vacía de acción se ha tornado muy común, ocasiona los mayores daños, sobre todo si la referimos a algo moral (al deber de la virtud o del derecho). Aquí hemos de tratar del canon de la razón (en lo práctico), en cuyo caso el valor de la *praxis* se apoya por completo en su adecuación con la teoría subyacente, y todo se pierde cuando las condiciones empíricas, y por tanto contingentes, de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la ley misma. De tal suerte se justifica que una *praxis*, calculada sobre el resultado probable de la experiencia sucedida *hasta ahora*, domine la teoría, subsistente por sí misma.

Divido el presente tratado según tres puntos de vista diversos, a partir de los cuales podrán considerar su objeto los hombres prudentes, que juzgan con desconfianza las teorías y los sistemas muy osados. Por tanto, lo dividiré de acuerdo con una triple cualidad humana: 1) el *hombre* como ser *privado*, aunque dotado de *ocupaciones* [*Geschaftsmann*]; 2) como *hombre público* [*Staatsmann*]; 3) como *hombre de mundo* (o ciudadano del mundo en general) [*Weltmann*]. Estas tres personas están de acuerdo en asediar vivamente al *académico* que elabora teorías para ellas con el fin de mejorarlas y, puesto que se figuran comprenderlas mejor, lo reenvían a su escuela (*illa se jactet in aula!*),[1] como a un pedante que perdido para lo práctico, obstaculiza la experimentada sabiduría de los tres.

[1] Virgilio, *Eneida*, I, 140. [N. del E.]

Presentaremos la relación entre la teoría y la práctica en tres partes: 1°, dentro de la *moral* en general (con relación al bien [*Wohl*] de cada *hombre*); 2°, dentro de la *política* (en relación con el bien de los *Estados*); 3°, desde el punto de vista *cosmopolita* (con referencia al bienestar del *género humano* en su totalidad, en cuanto se concibe el progreso hacia la misma en la serie de las generaciones de todos los tiempos futuros). Por motivos que surgen del tratamiento mismo, los títulos de las partes expresan la relación entre la teoría y la práctica en lo *moral*, en el *derecho político* y en el *derecho internacional*.

Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en la moral en general (respuesta a una objeción del profesor Garve)[2]

Antes de llegar al punto que en realidad está en litigio, acerca de si el empleo de uno y el mismo concepto puede regir para la teoría o la práctica, tengo que comparar mi doctrina –tal como la he presentado en otra parte– con la idea que el señor Garve tiene de ella, para ver si de ese modo nos llegamos a entender.

A) De un modo provisional, y a modo de introducción, he explicado la moral como una ciencia que no nos enseña a ser felices, sino a ser dignos de la felicidad.[3] No por eso he sido tan descuidado como para indicar a los hombres que, en lo concerniente a la obediencia del deber, deban *renunciar* a su fin natural, la felicidad, que es propio de ellos.

[2] "Versuche über verschiedne Gegenstände aus der Moral und Literatur" (Ensayo acerca de diferentes objetos referidos a la moral y la literatura), por Ch. Garve. Primera parte, páginas 111-116. A las discusiones que este digno hombre lleva a mis proposiciones, con el fin (espero) de ponerse de acuerdo conmigo, las denomino *objeciones* y no *ataques*, que como afirmaciones despectivas estimularían una defensa para la cual éste no es el lugar adecuado, ni está dentro de mis inclinaciones.

[3] El logro de la dignidad de ser feliz constituye una cualidad de la persona que descansa en la propia voluntad del sujeto, conforme a la cual una razón que legislara universalmente (tanto para la naturaleza como para la libre voluntad) concordaría con todos los fines de esa persona. Por tanto, se diferencia por completo de la habilidad de procurarse dicha, pues uno no es digno de ésta, ni del talento que la Naturaleza le otorgó al hombre para alcanzarla, si poseyese una voluntad que no concuerda con la única que corresponde a una legislación universal de la razón, y si tal voluntad no pudiera estar contenida en ella (es decir, si se opone a la moralidad).

En efecto, no puede hacerlo como ningún otro ser racional finito en general; pero sí tiene que hacer completa *abstracción* de esa consideración cuando sobreviene la obligación del deber; de ningún modo tiene que hacer de esa consideración una *condición* de la obediencia a la ley que le prescribe la razón; incluso, en la medida de lo posible, debe tratar conscientemente de que no se mezclen, de modo inadvertido, *móviles* derivados de aquella consideración con las determinaciones del deber. Y esto se logra en la medida en que se representa el deber conectado más bien con los sacrificios que cuesta su observación (la virtud) que con las ventajas que nos da; y esto para representarse la obligación del deber en su aspecto integral, que exige obediencia incondicionada, autosuficiente y no precisa de ningún otro influjo.

a) Ahora bien, el señor Garve expresa mi principio diciendo que yo "habría afirmado que la observación de la ley moral, sin referencia alguna a la felicidad, constituye el *único fin último* del hombre y que se lo debe considerar como la finalidad única del Creador". (Según mi teoría, el supremo bien del mundo no es ni el de la moralidad del hombre por sí, ni la felicidad por sí misma, sino que consiste en la reunión y concordancia de ambas: esto sí constituye el único fin del Creador.)

B) Además yo había sostenido que ese concepto del deber no necesitaba poner como fundamento ningún fin particular, sino que más bien *suscita* otro fin para la voluntad del hombre, a saber, la de contribuir, mediante todas las facultades, al *supremo bien* posible en el mundo (la felicidad universal del mundo entero, unida a la más pura moralidad y conforme a ésta). Lo cual, ya que está a nuestro alcance en uno de sus aspectos, pero no en los dos, obliga a la razón, *desde un punto de vista práctico*, a creer en un Señor moral del mundo y en la vida futura. No es que por el supuesto de ambas creencias el concepto universal del deber obtenga "firmeza y solidez", es decir, un fundamento seguro y la fuerza propia de un *móvil*, sino que sólo en ese ideal de la razón pura ese concepto alcanza un *objeto*.[4] En efecto, en sí mismo considerado, el deber

[4] La necesidad de admitir como fin último de todas las cosas y, mediante nuestra cooperación, un *bien supremo* en el mundo, no surge de un defecto de los móviles morales, sino de relaciones externas en las que, únicamente, y conforme a dichos móviles, se puede producir un objeto como fin en sí mismo (como *fin* moral *último*). En efecto, sin ningún fin no puede haber *voluntad* alguna, aunque cuando esa finalidad depende meramente de la coacción legal de las acciones hay que prescin-

no es más que la *limitación* de la voluntad a la condición de una legislación universal, posible mediante la máxima aceptada. Su objeto o fin puede ser el que se quiera (por tanto, también la felicidad); pero hemos de prescindir totalmente de ella o de cualquier otro fin. Por tanto –tratándose de la cuestión acerca del *principio* de la moral– la doctrina del *bien supremo*, como único fin de una voluntad determinada por ella y adecuado a sus leyes, puede ser completamente descuidada y dejada a un lado (porque es episódico). Cómo mostraremos después, cuando tratemos el punto que propiamente está en litigio, no consideramos esa cuestión, sino sólo la que se refiere a la moral universal.

b) El señor Garve expresa estos principios del siguiente modo: "el virtuoso jamás podrá ni deberá perder de vista esa perspectiva (la de la propia felicidad) pues, de otro modo, carecería del medio de pasar al mundo invisible, en el que estamos convencidos de la existencia de

dir de ella, puesto que sólo la ley constituye el fundamento de determinación del fin. Pero no todo fin es moral (no lo es, por ejemplo, el de la propia felicidad): para serlo debe tener carácter desinteresado. La necesidad de un fin último, propuesto por la razón pura y capaz de abarcar en un principio a la totalidad de todos los fines (un bien que, en el mundo, sea supremo y posible por nuestra cooperación), constituye una necesidad de la voluntad desinteresada, que se *desborda*, pasando por encima de la observación de la ley formal, hasta llegar a la producción de un objeto (el bien supremo). Tal determinación de la voluntad es de índole particular, a saber: se fundamenta mediante la idea de la totalidad de los fines, de tal modo que, cuando estamos en cierta relación moral con las cosas del mundo, tenemos que obedecer, en todos los casos, a la ley moral; y el deber añade además: hay que actuar con todas las fuerzas para que *exista* semejante relación (la de un mundo adecuado al fin ético supremo). De este modo, el hombre se piensa en analogía con la divinidad, puesto que ella, aunque subjetivamente no necesite ninguna cosa exterior, no puede ser pensada como cerrada en sí misma, ya que se determina al producir el supremo bien fuera de ella misma. A semejante forzosidad necesaria [*Notwendigit*] (que para el hombre es deber) *nosotros* sólo podemos representarla en el ser supremo como exigencia [*Bedürfnis*] moral. Por eso, tratándose del hombre, el móvil que yace en la idea de bien supremo, posible en el mundo por su cooperación, no es el de la propia felicidad así intentada, sino sólo esa idea, entendida como fin en sí misma; es decir, el móvil se halla en su persecución en cuanto deber. No contiene la perspectiva de la pura felicidad, sino cierta proporción entre ella y la dignidad del sujeto, cualquiera sea. Pero una determinación de la voluntad que se limita a sí misma y que pone como límite de su intención a la condición de pertenecer a tal todo, *no es interesada*.

Dios y de la inmortalidad, convicción que es, sin embargo, absolutamente necesaria, según esta teoría, para proporcionarle *firmeza y solidez al sistema moral*". Finalmente, resume con brevedad la suma de las afirmaciones que me atribuye de este modo: "De acuerdo con aquel principio, el virtuoso aspira incesantemente a ser digno de la felicidad; pero *en cuanto* es verdaderamente virtuoso, *jamás* a ser feliz". (En este caso, la expresión *en cuanto* [*in so fern*] contiene una ambigüedad que es necesario cancelar en primer término. Puede significar: *en el acto de*, en cuyo caso –puesto que el hombre como virtuoso se sometería al deber– esa proposición concuerda completamente con mi teoría. Pero también significaría esto: si el hombre es en general virtuoso, aunque no dependa del deber ni lo contradiga, no deberá referirse de ningún modo a la felicidad; y semejante aseveración contradice abiertamente mis afirmaciones.)

Estas objeciones sólo son equívocos (pues no las debemos considerar como interpretaciones erradas), cuya posibilidad tendría que extrañarnos si no aclaráramos suficientemente el fenómeno de la propensión humana a seguir su habitual pensamiento en la apreciación de ideas ajenas, introduciéndolo en la interpretación de estas últimas.

Al tratamiento polémico del mencionado principio moral le sigue una dogmática afirmación de la proposición opuesta. El señor Garve argumenta analíticamente de este modo: "En el orden de los *conceptos*, la percepción y la diferencia de los estados, por el cual unos tienen prelación con respecto a otros, debe preceder a la elección de alguno de ellos y, por tanto, a la predeterminación de ciertos fines. Pero un estado que es *preferido* frente a otros tipos, al hacerse presente y ser percibido por un ser dotado de conciencia de sí mismo y de su estado, es un *buen* estado. La serie de tales buenos estados constituye un concepto universalísimo, expresado por la palabra *felicidad*." Además dice: "Una ley supone motivos; éstos dan por supuesta la diferencia, anteriormente percibida, entre un estado peor y otro mejor. Esta diferencia, así percibida, constituye el elemento diferencial del concepto de la felicidad, etc." Afirma más adelante: "De la *felicidad*, entendida en el sentido más general de la palabra, *nacen los motivos de toda aspiración* y, en consecuencia, también los de la obediencia a la ley moral. Tengo que saber que algo es bueno en general, antes de poder preguntar si la realización de los deberes morales pertenecen a la rúbrica del bien. El

hombre tiene que tener un *móvil* que lo ponga en movimiento, *antes* de poder fijarle un *objetivo*[5] que dirija dicho movimiento."

Este argumento se basa en el juego de la ambigüedad que tiene la expresión *el bien* [*das Gute*], puesto que éste o puede ser bueno en sí e incondicionalmente –en contraste con lo malo [*Böse*] en sí– o ser sólo condicionadamente bueno, por comparación con un bien peor o mejor, en cuyo caso el estado resultante de elegir el último sólo es comparativamente mejor, puesto que en sí mismo podría ser malo. La máxima de la observación incondicionada de una ley que ordena categóricamente al libre arbitrio (es decir, del deber), o sea de una observación que para nada se refiere a algún fin puesto como fundamento, se diferencia esencialmente, *por su índole*, de la máxima de perseguir fines puestos en nosotros por la Naturaleza misma (lo que en general se denomina felicidad) y que constituye un motivo para cierto modo de obrar. La primera es en sí misma buena; la segunda no lo es en modo alguno y, en el caso de chocar contra el deber, será muy mala. En cambio, cuando hay cierto fin como fundamento, por tanto, cuando ninguna ley ordena incondicionadamente (sino sólo bajo la condición de ese fin), dos acciones opuestas pueden ser buenas de modo condicionado; a lo sumo, una sería mejor que la otra (por lo cual llamaríamos a la última comparativamente mala), pues no se diferencian entre sí según la *índole*, sino según el *grado*. Lo mismo ocurre con toda acción cuyo motivo no esté en la ley incondicionada de la razón (deber), sino en algún fin puesto arbitrariamente por nosotros como fundamento, el cual pertenece a la suma de todos los fines y a cuyo logro denominamos felicidad. Luego, puesto que una acción puede contribuir más que otra a mi dicha, será mejor o peor. Pero el hecho de *preferir* un estado de determinación de la voluntad a otro constituye tan sólo un acto de la libertad (*res merae facultatis*, como dicen los juristas), en el que no se considera para nada la cuestión de saber si esa (determinación de la

[5] Justamente yo me preocupo por establecer lo siguiente: El móvil que puede tener un hombre, antes de fijarle un objetivo (fin), no ha de ser otro, como es manifiesto, que la ley misma, por el respeto que ésta inspira (sin determinar los fines que se tengan y la posibilidad de alcanzarlos). En efecto, cuando yo dejo la materia del arbitrio fuera de juego –el objetivo [*Ziel*], como lo llama el señor Garve– lo único que resta es la ley en relación con el principio formal del arbitrio.

voluntad) es en sí buena o mala, siendo indiferente desde este punto de vista.

El referirme a cierto *fin dado*, y preferirlo a cualquier otro de la *misma índole*, constituye un estado comparativamente mejor, a saber, dentro del campo de la felicidad (que jamás puede ser otra cosa que meramente condicionada, mientras que ser digno de ella es algo que *la razón* reconoce como bien). Cuando alguno de mis fines entran en conflicto con la ley moral del deber, prefiriendo a sabiendas este último, el estado no será meramente mejor, sino bueno en sí mismo. Tal bien pertenece a un campo por entero diverso, que no guarda relación alguna con los fines que se me puedan ofrecer (por tanto con la suma de los mismos, o sea la felicidad), y lo que constituye el fundamento de determinación del arbitrio no es la materia del arbitrio (un objeto puesto como su fundamento), sino la simple forma de la legalidad universal de sus máximas. Luego, no podríamos decir, en modo alguno, que considere como felicidad al hecho de *preferir* un estado a cualquier otro. En efecto, en primer lugar, tendría que estar seguro de que no obro en contra de mi deber; después, de eso, me estará plenamente permitido mirar por la felicidad, en cuanto pueda conciliarla con mi estado moralmente (no físicamente) bueno.[6]

Por cierto, es necesario que la voluntad tenga un *motivo*; pero éste no será cierto objeto propuesto, referido como fin al *sentimiento físico*, sino la *ley* incondicionada misma. La disposicíon por la cual la voluntad se siente bajo ella, como dependiendo de una obligación incondicionada, se llama *sentimiento moral*, y éste no es causa, sino efecto

[6] La felicidad contiene todo (y también nada más) que lo que la Naturaleza nos ha procurado; la virtud, en cambio, lo que sólo el hombre se puede dar o quitar a sí mismo. Si, por el contrario, dijésemos que, al apartarse de la última, el ser humano se acarrea recriminaciones y –desde el punto de vista moral puro– censuras a sí mismo; es decir, si afirmáramos que se ocasiona una insatisfacción que puede tornarlo infeliz, diríamos algo que en todos los casos podemos conceder. Pero de tal insatisfacción moral-pura (que no brota de consecuencias de la acción, desventajosas para el hombre, sino de la mera ilegalidad de la misma) sólo es capaz el virtuoso o el que está en camino de serlo. Por consiguiente, la insatisfacción no es causa de la virtud, sino el efecto de ser virtuoso, y la razón que mueve hacia esta condición no se puede derivar de esa infelicidad (si queremos llamar así al dolor que brota de una mala acción).

de la determinación de la voluntad. No hallaríamos en nosotros la menor percepción de ella si no nos precediese aquella obligación. De aquí la vieja cantinela de que este sentimiento –el placer que nos damos como fin– constituya la causa primera de la determinación de la voluntad; es decir, la felicidad (a la cual aquel placer le pertenece como elemento) constituiría el fundamento de toda necesidad objetiva del obrar, o sea de toda obligación por deber [*Verpflichtung*], y esa cantinela forma parte de las *frivolidades* sutiles. Ahora bien, si al introducir una causa a cierto efecto no se puede dejar de preguntar por ella, al final se convertirá al efecto en causa de sí mismo.

Con lo dicho llego al punto que nos concierne en particular, a saber, al de documentar y probar, mediante ejemplos, los intereses presumiblemente contradictorios entre la teoría y la práctica en filosofía. El mejor testimonio de eso lo ofrece el señor Garve en su mencionado tratado. Al hablar de la diferencia que yo establezco entre una teoría por la cual seríamos *felices* y otra por la que seríamos *dignos* de la felicidad, dice: "Por mi parte confieso que mi *inteligencia* concibe muy bien esta división de las ideas; pero no encuentro en mi *corazón* semejante división de deseos y aspiraciones. Incluso reconozco que no puedo concebir cómo algún hombre pueda tener conciencia de haber superado con pureza su anhelo de felicidad para poder ejercer el deber de modo totalmente desinteresado."

En primer lugar responderé al último punto. Confieso con gusto que ningún hombre puede tener conciencia, con certeza, de *haber cumplido* el deber de modo por completo desinteresado, pues esto pertenece a la experiencia interior, y esta conciencia de los propios estados de alma supondría una representación absolutamente clara de todas las representaciones y referencias accesorias que, mediante la imaginación, el hábito o la inclinación, acompañan al concepto del deber. En ningún caso podríamos exigir tal cosa, puesto que en general el no-ser de algo (tampoco el de la ventaja pensada en secreto) puede constituir objeto alguno de la experiencia. Pero que el hombre *debe cumplir* su deber de manera por completo desinteresada, y *tiene* que separar íntegramente su anhelo de felicidad del concepto del deber, para así tenerlo con absoluta pureza, es algo de lo cual el ser humano tiene conciencia con la mayor claridad posible. Si alguien creyese carecer de ella le podríamos exigir que, en la medida de sus fuerzas, la tenga, porque justamente a esa pureza le debemos atribuir el verdadero valor de la moralidad y por tanto el hombre ha de ser capaz de ello. Quizá jamás el ser humano pueda cumplir el deber, que él reconoce y venera, de un modo por completo desinteresado (sin mezcla de otros móviles); quizá, tratándose de esa grandiosa aspiración, jamás se llegue tan lejos. Pero, en la medida en que por una cuidadosa autorreflexión puede percibirse a sí mismo, podrá también, no sólo tener conciencia de no aspirar a ninguno de aquellos motivos concurrentes, sino más bien de resistírseles con abnegación, en consideración a muchas de las ideas del deber; es decir, de tender a la máxima de la mencionada pureza. Puede hacerlo, y esto basta para la observación de su deber. En cambio, la circunstancia de favorecer el influjo de los otros motivos, convirtiéndolos en máximas, con el pretexto de que a la naturaleza humana no le está concedida semejante pureza (cosa, sin embargo, que el hombre no puede afirmar con certeza) constituye la muerte de toda moralidad.

En lo que se refiere a la confesión del señor Garve, hace un momento citada, de no encontrar aquella división (en sentido propio "separación") en su *corazón*, no hallo ningún escrúpulo en contradecirle y, ante esta autoacusación, tomar la defensa de su corazón frente a su cabeza. Tan íntegro varón siempre la hubiera encontrado en el corazón (en las determinaciones de su voluntad) si no hubiera pretendido favorecer solamente a la especulación y a la concepción de lo inconcebible (de lo inexplicable), a saber, a la posibilidad de conciliar en su inteligencia el imperativo categórico (que es el del deber) con los principios habituales a una explicación psicológica (que sin excepción tiene como fundamento al mecanismo de la necesidad natural).[7]

[7] El señor Ch. Garve (en las notas al libro de Cicerón acerca de los deberes, pág. 69, ed. de 1783) hace esta extraña confesión, digna de su perspicacia: "La más íntima convicción de la libertad seguirá siendo algo insoluble y jamás explicable". No se podría hallar una prueba de su realidad en la experiencia inmediata o mediata, y sin prueba alguna no podemos admitirla. Ahora bien, no podemos aducir una demostración de la libertad realizada con razones meramente teoréticas (puesto que habría que buscarlas en la experiencia). Por tanto, derivarían de proposiciones de la razón tan sólo prácticas, pero no de las técnico-prácticas (que volverían a exigir fundamentos tomados de la experiencia), sino de principios moralmente prácticos. He aquí lo extraño: ¿por qué el señor Garve no se atuvo al concepto de la libertad para salvar, al menos, la posibilidad de esos imperativos?

Finalmente, el señor Garve añade: "Semejante sutil diferencia de las ideas se *oscurece* tan pronto como *reflexionamos* sobre objetos particulares, y se *pierde totalmente* cuando depende de la *acción* y se la aplica a los deseos e intenciones. Cuanto más simple, rápido y *despojado de ideas claras* sea el paso por el que vamos de la consideración de los motivos a la acción real, tanto menor será la posibilidad de conocer, con rigor y seguridad, la importancia determinada que se ha de añadir a cada motivo para dar ese paso y no otro." En esto tengo que contradecirlo con alta y fervorosa voz.

En toda su pureza, el concepto del deber no sólo es incomparablemente más simple y claro y –en el uso práctico– más palpable y natural que cualquier otro motivo tomado de la felicidad o mezclado o referido a ella (lo que siempre exige mucho arte y reflexión), sino que también en el juicio de la razón humana más común –cuando sólo se apoya en el mismo y se apropia de la voluntad del hombre con prescindencia y hasta en oposición a esos móviles– el concepto del deber constituye un motivo mucho más *poderoso*, penetrante y prometedor de éxito que los que se toman prestados del último principio, es decir, del interesado.

Supongamos el siguiente caso: alguien tiene en las manos un bien *(depositum)* ajeno; el propietario que se lo confió ha muerto, sin que los herederos sepan nada de tal préstamo ni tampoco puedan saberlo. Supongamos, al mismo tiempo, que el poseedor de dicho depósito (sin tener culpa) experimenta en ese tiempo la ruina completa de su bienestar; que ve en torno de sí una triste familia, con su mujer e hijos oprimidos por la penuria. Instantáneamente se sustraería a tal estrechez si se apropiase de aquella prenda. Imaginemos que, además, se convertiría en filántropo y benefactor, mientras que para los herederos ricos, pero desprovistos de amor –y por eso mismo exuberantes y derrochadores en grado máximo–, la devolución de lo adeudado sería un aumento tan despreciable a la fortuna que ya poseen, que equivaldría a arrojarlo al mar. Ahora bien, preguntamos si en estas circunstancias sería permitido emplear ese depósito en provecho propio. Aunque le presentáramos este caso a un niño de ocho o nueve años, sin duda, el interrogado respondería: ¡no! Y, en lugar de proporcionar razones, dirá simplemente: es *injusto*; es decir, contradice el deber. Nada es más claro que esto, aunque, por cierto, de esa restitución no provenga su propia felicidad. En efecto, si hubiera esperado determinar esa decisión en la

última, hubiese pensado, por ejemplo, del siguiente modo: "Si espontáneamente devuelves a los verdaderos propietarios el bien ajeno que tienes, es verosímil que sea recompensada tu honradez; o, si no ocurriera eso, conquistarás una buena y extendida fama, que te será muy productiva. Pero todo esto es demasiado incierto. En cambio, también hay muchos reparos para detentar lo que te fuera confiado con el fin de salir de aquella estrecha situación: pues, al hacer un rápido uso de ese dinero te volverías sospechoso. En efecto, ¿cómo y por qué caminos hubieras llegado tan rápidamente a mejorar tu situación? Pero, si lo usaras lentamente, tu miseria se seguiría acrecentando, hasta el punto de que el préstamo ya no te socorrería." Por tanto, de acuerdo con la máxima de la felicidad, la voluntad oscila entre móviles; ella se debe decidir por alguno, porque tiende al éxito y éste es incierto. La voluntad exige tener una buena cabeza para desatarse de las apreturas de las razones en pro y en contra y no engañarse en el cálculo de conjunto. En cambio, cuando la voluntad se pregunta: ¿cuál es, en este caso, el deber?, no aplaza en absoluto una respuesta que se da por sí misma, sino que, en el acto, está segura de hacer lo que debe. Incluso, cuando en ciertas circunstancias el deber no rige para ella, siente espanto por tener que trabar relaciones con un cálculo de ventajas que podrían surgir de su infracción, aun cuando todavía no hubiese elegido.

El hecho de que esta diferencia (que, como mostramos antes, no es tan sutil como el señor Garve piensa, sino que está escrita en el alma del hombre con gruesísimos trazos en extremo legibles) *se pierda totalmente cuando se la lleva a la acción*, contradice a la propia experiencia. No me refiero, como es natural, a la que expone la *historia* de las máximas que brotan de uno u otro principio, pues eso prueba, desgraciadamente, que la mayor parte de las veces la máxima fluye de lo último (del interés), sino que considero la experiencia –que sólo puede ser íntima– según la cual sabemos que ninguna idea eleva más el alma humana, animándola hasta el entusiasmo, que la de un espíritu que venera el deber sobre todas las cosas, en lucha con los innumerables males de la vida y con sus más brillantes tentaciones, mostrando que es capaz de triunfar contra ellas mediante una pura intención moral (con derecho admitimos que el hombre es capaz de hacerlo). La circunstancia de que éste *puede* porque *debe*, le abre el fundamento de sus divinas disposiciones que, por así decirlo, le permiten sentir la sagrada con-

templación de la grandiosidad y sublimidad de su verdadero destino. Y si, con alguna frecuencia, por la observación del deber, el hombre atendiese y se habituase a descargar de la virtud el rico botín de sus ventajas, representándosela en su integral pureza; si en los principios de la enseñanza privada y pública hiciera un constante uso de ese concepto (el método de inculcar deberes casi siempre fue desaprovechado), la eticidad del hombre mejoraría prontamente. Hasta ahora la experiencia histórica no ha querido probar el buen éxito de la teoría de la virtud por culpa del falso supuesto que afirma que los móviles derivados de la idea del deber en sí mismo son demasiado sutiles para el modo común de concebir, mientras que el otro, más tangible, tomado de ciertas ventajas que pueden esperarse, tanto en este mundo como en el otro, de la obediencia a la ley (sin que se atienda a ella en cuanto móvil) tendría más fuerza sobre el ánimo. La circunstancia de darle preferencia a la pretensión de ser feliz con respecto a lo que la razón pone como suprema condición, a saber, la dignidad de ser feliz, constituyó, hasta ahora, el fundamento de la educación y de las exposiciones realizadas desde el púlpito. Los *preceptos* que indican cómo alcanzar la felicidad o cómo poder, hasta cierto punto, evitar daños no son *mandamientos*. A nadie obligan de manera absoluta; y, después de haber sido advertido, el hombre puede elegir lo que se le ocurra, resolviéndose a padecer lo que le toque. No tiene motivo para considerar como castigo al mal que suele surgir tan pronto como descuida el consejo que se le ha dado, pues dicha pena sólo corresponde a una voluntad libre, pero contraria a la ley. La Naturaleza y la inclinación en cambio, no pueden dar leyes a la libertad. Muy otra cosa ocurre con la idea del deber, cuya transgresión –aun sin considerar las desventajas que provoca– actúa inmediatamente sobre el ánimo y el hombre se convierte, ante sus propios ojos, en un ser reprobable y digno de castigo.

He aquí la clara prueba de que todo lo que en la moral rige para la teoría, tiene también vigencia en lo práctico. En su cualidad de hombre, en tanto ser sometido, por su propia razón, a ciertos deberes, cada uno será un *hombre dotado de ocupaciones* [*Geschäftsmann*] y puesto que, en cuanto hombres, jamás saldrán de la tutela de la sabiduría, no podrá, con orgulloso desprecio, indicarle al discípulo de la teoría cuál es el camino que conduce a la escuela, como si estuviese mejor instruido por la experiencia acerca de lo que es el ser humano y de lo que se le

puede exigir. En efecto, toda esa experiencia en nada lo auxiliaría cuando se trata de sustraerse al precepto de la teoría, sino que, por el contrario, lo ayudará a aprender cómo tal teoría puede ponerse en obra de un modo mejor y más universal, una vez que sus principios hayan sido admitidos. Pero ahora no tratábamos de semejante habilidad pragmática, sino de tales principios.

Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)

Entre todos los contratos por los cuales una multitud de hombres se vincula en una sociedad (*pactum sociale*), el que se establece para lograr una *constitución civil* entre ellos (*pactum unionis civilis*) es de índole tan particular que, aunque desde el punto de vista de la *ejecución*, tenga mucho en común con los demás (también dirigidos a lograr colectivamente un fin cualquiera), se diferencia esencialmente, sin embargo, de cualquier otro por el principio de su fundación (*constitutionis civilis*). La reunión de muchos en algún fin común (que todos tienen) puede hallarse en cualquier contrato social; pero la asociación que es fin en sí misma (que cada uno *debe tener*), por tanto, la reunión de los hombres en todas sus relaciones externas, en general, en la que no pueden evitar el llegar a un mutuo influjo, es un deber incondicionado y primero, sólo hallable en una sociedad que se encuentre en condición civil, es decir, que constituya una comunidad. Ahora bien, el fin que en tal relación externa es un deber en sí mismo, e incluso, la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de los restantes deberes exteriores, es el *derecho* del hombre *bajo leyes de coacción pública*, mediante las cuales a cada uno se le determina lo suyo y puede asegurarlo frente a la usurpación de los demás.

Pero el concepto de un derecho externo en general procede totalmente del concepto de *libertad* en las relaciones exteriores de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que éstos poseen de modo natural (la tendencia a la felicidad) ni con la prescripción de los medios para lograrlo. Por tanto, estos últimos fines no se deben mezclar en absoluto con aquella ley, como fundamento de su determinación. El *derecho* consiste en la limitación de la libertad de cada uno,

basada en la condición de que ésta concuerde con la libertad de todos los demás, en cuanto ello sea posible según una ley universal. El *derecho público* es un conjunto de *leyes externas* que posibilitan tal concordancia permanente. Luego, puesto que se llama *coacción* a toda limitación de la libertad por el arbitrio de otro, se desprende que la constitución civil es una relación entre hombres *libres* (no obstante esa libertad, están incluidos en un todo de asociación con otros) que se hallan, sin embargo, bajo leyes coactivas. Esto ocurre porque la razón misma, y, por cierto, la que legisla de modo puro y *a priori*, lo quiere así. Tal razón no considera ningún fin empírico (los cuales se hallan comprendidos con el nombre general de felicidad) y que deben entenderse como algo que cada uno puede poner. En relación con ellos, los hombres pueden pensar de modo absolutamente diverso, de tal manera que a la voluntad no le es posible ponerse bajo ningún principio común y, por consecuencia, tampoco bajo alguna ley externa que concuerde con la libertad de los demás.

La condición civil, considerada como mero estado jurídico, se basa, *a priori*, en los siguientes principios:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*.
2. La *igualdad* entre los mismos y los demás, en cuanto *súbditos*.
3. La *independencia* de cada miembro de una comunidad, en cuanto *ciudadano*.

Estos principios no son leyes dadas por el Estado ya constituido, sino principios según los cuales únicamente es posible la constitución de un Estado, conforme a principios puros de la razón, acerca del derecho externo del hombre en general. Luego:

1. La *libertad* en cuanto hombre. Expresaré formalmente el principio para la constitución de una comunidad del siguiente modo: Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad (tal como se imagina el bienestar de los otros hombres), sino que cada cual debe buscar esa condición por el camino que se le ocurra, siempre que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás, para lograr así que su libertad coexista con la de los otros, según una posible ley universal (es decir, con el derecho de los demás). El mayor *despotismo* pensable (el de una constitución que anule la libertad de los súbditos, despojándolos de todo derecho) es el que está dado por un gobierno constituido sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, comportándose como un padre con sus hijos; es decir, por un *gobierno paternal (imperium paternale)* en el que los súbditos –como niños menores de edad, que no pueden distinguir lo que verosímilmente es útil o dañoso– están obligados a comportarse de un modo meramente pasivo, para esperar del juicio del jefe de Estado la manera en que *deben* ser felices, y sólo de su benevolencia, el que éste también quiera que lo sean. El único gobierno pensable para hombres capaces de derechos y referido, al mismo tiempo, a la benevolencia del gobernante no es el *paternal*, sino el *patriótico (imperium non paternale, sed patrioticum)*. Un modo de pensar es *patriótico* cuando cada uno, dentro del Estado (sin exceptuar a su jefe), considera a la comunidad como un regazo materno o al país como el suelo paterno, desde el cual y por el cual ha nacido. El hombre tiene una pesada hipoteca que legar: asegurar el derecho del mismo mediante leyes de la voluntad común, sin atribuirse la facultad de someterlas al empleo incondicionado del propio capricho. Al miembro de la comunidad, en cuanto hombre, le corresponde este derecho de la libertad, puesto que es un ser capaz de derechos en general.

2. La *igualdad* de los súbditos. Su fórmula sería la siguiente: Cada miembro de la comunidad tiene, con respecto a los demás, derecho de coacción, del que sólo se exceptúa el jefe de la misma (porque no es miembro de ella, sino su creador o conservador): únicamente él tiene la atribución de obligar, sin someterse a sí mismo a la ley de coacción. Pero todo el que se encuentre en un Estado *bajo* leyes es súbdito, por tanto, está sometido al derecho de coacción, lo mismo que los demás miembros que le son coetáneos [*Mitgliedern*]. Uno solo se exceptúa (persona física o moral): el jefe de Estado. Únicamente por él puede ejercitarse la coacción jurídica de todos. En efecto, si también éste pudiese ser coaccionado, ya no sería jefe de Estado y la serie de los subordinados llegaría al infinito. Pero si entre ellos hubiese dos (personas libres de coacción) ninguna de las mismas estaría bajo tales leyes de coacción, y una no podría hacerle a la otra injusticia alguna, lo que es imposible.

Pero esa igualdad universal de los hombres dentro del Estado, en cuanto súbditos del mismo, convive perfectamente bien con la mayor desigualdad, en cantidad o en grados, de sus propiedades, sea por ventajas corporales o espirituales de un individuo sobre los demás, o por

bienes externos referidos a la felicidad, o por derechos en general (de los que puede haber muchos) de unos con respecto a otros. De tal manera, el hecho de que alguien tenga que obedecer (como el niño al padre o la mujer al varón) y otro mandar; la circunstancia de que uno sirve (como jornalero) y el otro pague el salario, etc., de modo que el bienestar de uno depende mucho de la voluntad del otro (del pobre con respecto al rico). Pero, según el *derecho* (que como decisión de la voluntad general sólo puede ser uno y que concierne la forma del derecho y no la materia u objeto por el cual tengo un derecho) todos son, en cuanto súbditos, iguales entre sí, puesto que ninguno puede constreñir a otro sino mediante la ley pública (y mediante el ejecutor de la misma, es decir, el jefe de Estado); pero mediante ella cada uno se resiste del mismo modo. Luego, nadie ha perdido esta atribución de coaccinar (es decir, de tener un derecho frente a otros) sino por propia culpa, y tampoco nadie ha renunciado por sí mismo, o sea, por un pacto –por tanto, mediante una acción jurídica– a no tener derecho alguno, sino sólo deberes; pues de haber sido así, se hubiese despojado a sí mismo del derecho de hacer un contrato y éste se anularía a sí mismo.

La idea de la igualdad entre los hombres dentro de la comunidad, en cuanto súbditos, también se puede expresar con la siguiente fórmula. Cada miembro de la comunidad tiene que poder alcanzar gradualmente cualquier condición (adecuada a un súbdito) a la que lo lleven su talento, su aplicación y su suerte; y los otros súbditos no pueden obstaculizarle el camino con prerrogativas *hereditarias* (como si fuesen privilegiados de cierta clase), manteniéndolo siempre en posición inferior, a él y a sus descendientes.

En efecto, puesto que todo derecho consiste meramente en limitar la libertad de los otros, condicionándola de tal modo que ella pueda subsistir con la mía, según leyes universales; y ya que el derecho público (en una comunidad) consiste tan sólo en el estado de una legislación real –conforme a ese principio y dotada de poder– en virtud de la cual todos los que pertenecen a un pueblo, como súbditos, se encuentran en una condición jurídica *(status juridicus)* en general, a saber, el de la igualdad de los efectos y contra-efectos de un arbitrio que limita a otro, conforme con la ley universal de la libertad (lo cual se denomina condición civil), el *derecho connatural* de cada uno será, dentro de esa condición (es decir, previa a cualquier acto jurídico), siempre el

mismo para todos. Esa identidad se refiere a la facultad de coaccionar a los demás; de tal suerte que la libertad de un hombre existe junto a la mía, siempre que su empleo esté dentro de los límites de la concordancia. Puesto que el nacimiento no es ningún *acto* del que nace, no se le aplicará ninguna desigualdad de estado jurídico ni ningún sometimiento a leyes de coacción, salvo lo que tenga de común con todos los otros súbditos de un supremo y único poder legislador. Por lo tanto, un miembro de la comunidad, en cuanto súbdito coetáneo de otro, no puede tener ningún privilegio innato, y nadie le podrá legar a sus descendientes la prerrogativa de un rango dentro de la comunidad que, por así decirlo, lo clasificaría en un clase dominante por el nacimiento, tampoco puede impedir coactivamente a otros que lleguen por mérito propio al grado superior en la escala de las subordinaciones (dentro del *superior* e *inferior*; pero sin que uno sea *imperans* y el otro *subjectus*). El hombre puede legar todo lo demás, lo que es cosa (lo no concerniente a la personalidad) y que como propiedad puede adquirirlo o venderlo. De ese modo, en la serie de los descendientes se produce una considerable desigualdad, referida a las circunstancias del poder [*Vermögensumständen*] entre los miembros de una comunidad (asalariado, locatarios, propietario rural y peones agrícolas, etc.). Esto no puede impedir, sin embargo, que los últimos estén facultados para elevarse a la misma condición que los primeros, si el talento, la habilidad y la suerte lo hacen posible. De otro modo, a algunos les sería lícito coaccionar sin ser coaccionados por la reacción de los otros, y se elevarían por encima del grado de súbdito asociado [*Mitunterstand*].

Luego, ningún hombre que viva en la condición jurídica propia de una comunidad, podrá perder esa igualdad, a no ser por propio delito, pero jamás por pacto o sometimiento al poder de la guerra *(occupatio bellica)*, pues por ningún acto jurídico, propio o ajeno, puede dejar de ser dueño de sí mismo e ingresar en una clase digna del ganado doméstico, que se usa para todo servicio y como se quiera, y a los que se mantiene en esa condición sin su consentimiento, tanto tiempo como se quiera; aunque con la limitación de no estropearlos o matarlos (limitación que a veces, como entre los indios, ha sido sancionado por la religión). Podemos considerar feliz a un súbdito de cualquier condición, con tal de que tenga conciencia de que sólo depende de sí mismo (de su poder o riguroso querer) y que no puede culpar a las circunstan-

cias o a otro, y que no depende de la voluntad irresistible de otro, el hecho de no ascender al mismo rango que los demás, ya que en cuanto súbditos asociados carecen de toda ventaja con respecto a él, en lo concerniente al derecho.[8]

3. La *independencia (sibisufficientia)* de un miembro de la comunidad, en cuanto *ciudadano*, es decir, como colegislador. En cuanto a la legislación misma, todos los que son libres e iguales *bajo* leyes públicas ya existentes, no deben estimarse, sin embargo, como iguales en lo referente al derecho de *dictar* esas leyes. Los que no están capacitados para esto último, en cuanto miembros de la comunidad, se hallan igualmente sometidos a la obediencia de las mismas y a participar de su protección, sólo que no como *ciudadanos*, sino como *protegidos*.

Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública que determine en todos los casos lo que debe serle permitido o prohibido al ciudadano es el acto de una voluntad igualmente pública; de ella emana todo derecho y por lo tanto no ha de suponer injusticia contra nadie.

[8] Si pretendemos dar a la palabra *gracioso* [*gnadig*] un concepto determinado (distinto de benévolo, bienhechor, protector, etc.) sólo la podremos aplicar a aquel contra quien no rige *ningún derecho de coacción*. Sólo al jefe de la *administración del Estado*, que produce y reparte todo el bien que es posible según leyes públicas (pues el *soberano* que las da es, por así decirlo, invisible; es la ley misma personificada y no el agente de la misma), puede recibir el título de: *gracioso señor*, por ser el único no sometido a derecho alguno de coacción. Tal cosa ocurre hasta en ciertas aristocracias, como, por ejemplo, la veneciana, en la que el único gracioso señor es el *Senado*; los *nobili* que lo constituyen, sin exclusión del mismo *Dogo* son, en su totalidad, súbditos (pues sólo es soberano el *Gran Consejo*); y, en lo que se refiere al ejercicio del derecho, todos son iguales entre sí, porque al súbdito le corresponde ese derecho de coacción con respecto a todos los demás. Los príncipes (es decir, las personas que tienen un derecho hereditario de gobernar), pueden llamarse –desde este punto de vista y en virtud de aquella pretensión– graciosos señores (denominación que les corresponde por cortesía, *par courtoisie*); pero, según la condición que poseen, son súbditos asociados, con respecto a los cuales aun el más ínfimo de sus servidores tiene derecho de coacción mediante el jefe de Estado. Por consiguiente, en un Estado no puede haber más que un gracioso señor. En lo que se refiere a las graciosas (en sentido propio, nobles) señoras, tal tratamiento se justificaría, al parecer, por la *condición* de su sexo (por tanto, con respecto al *masculino*), en virtud del refinamiento de las costumbres (llamado galantería) que le hace creer al varón que se ennoblece tanto más cuanto mayor es la preeminencia que le adjudica el bello sexo.

Luego, no será posible otra voluntad que la del pueblo todo (y puesto que todos deciden sobre todos, cada uno decidirá sobre sí mismo), puesto que sólo con respecto a sí mismo nadie puede ser injusto. Pero al tratarse de otro, la mera voluntad de éste no puede decidir nada sobre uno que pudiera ser justo. Por tanto, su ley exigiría otra, capaz de limitar su legislación, por lo que ninguna voluntad particular podría ser legisladora para una comunidad. (Rigurosamente considerado, en la constitución de este concepto confluyen los de la libertad externa, la igualdad y la *unidad* de la voluntad de *todos*. La condición de esto último, puesto que, cuando se han reunido las dos primeras, exige la emisión del voto, es la independencia.) A esta ley fundamental, que sólo puede nacer de la voluntad general (reunida) del pueblo, se llama *contrato originario*.

Dentro de esta legislación se denomina *ciudadano (citoyen)*, es decir, habitante del Estado y no vecino de la ciudad *(bourgeois)*, al que tiene derecho de voto. La cualidad que se exige para ello, fuera de la *natural* (no ser niño o mujer) es esta única: que el hombre sea su *propio señor (sui juris)*, por tanto, que tenga alguna *propiedad* (abarcando bajo este término cualquier habilidad, oficio, talento para las bellas artes o ciencia) que los mantenga; es decir, que en los casos que tenga que ganarse la vida por medio de otros lo haga sólo por *enajenación* de lo que es *suyo*[9] y no por concesión de sus fuerzas para que otro haga uso de ellas. Por consiguiente, es necesario que el ciudadano no *sirva*, en sentido riguroso de la palabra, más que a la comunidad. Al respecto, los artesa-

[9] Los que fabrican una obra *(opus)* pueden pasarla a otro mediante *enajenación*, como siendo algo que les pertenece en propiedad. Pero la *praestatio operae* no es una enajenación. El doméstico, el ayudante de tienda, el jornalero e, incluso el peluquero, son tan sólo *operarii*, no *artifices* (en el amplio sentido de la palabra) y no son miembros del Estado ni se deben calificar como ciudadanos. Sin embargo, aquel a quien le encargo mi leña, y el sastre, a quien le doy mi paño para que me haga un traje, parecen encontrarse con relación a mí en un estado de total semejanza. Pero aquél se diferencia de éste como el peluquero del fabricante de pelucas (al que puedo darle el cabello para que haga pelucas), es decir, tal como el jornalero se distingue del artista o artesano que hace una obra que le pertenece mientras no le sea pagada. El último, como industrial, cambia su propiedad con otro *(opus)*; el primero, el uso de sus fuerzas, que otorga a otro *(operam)*. Confieso que es difícil determinar los requisitos que debe llenar la condición de un hombre que pretenda ser su propio señor.

nos y los grandes (o pequeños) propietarios son todos iguales, puesto que cada uno tiene el derecho de un solo voto. Ahora bien, en relación con estos últimos, sin plantear la cuestión: ¿cómo pudo suceder que alguien, con derecho, llegara a ser dueño de una cantidad de tierra superior a la que podía utilizar con sus propias manos (lo adquirido por la fuerza de la guerra no constituye, en modo alguno, una primera adquisición) y cómo ocurrió que muchos hombres que, de otro modo, hubieran podido adquirir una propiedad estable se han visto reducidos a servir a otros para poder vivir? Sin tener en cuenta estas preguntas, el último punto estaría en conflicto con el anterior principio de la igualdad, puesto que una ley privilegiaría a algunos con la ventaja de su clase. Los descendientes deben mantener la propiedad (el feudo) con la extensión de siempre, sin venderla ni dividirla mediante legados, de tal modo que llegarían a utilizar muchos del pueblo, o también –tratándose de las divisiones– nadie podría adquirir algo de ella, fuera de los que pertenecen a cierta clase de hombres concertados para ese fin. El gran poseedor de propiedades, pues, anula con su voto a tantos pequeños propietarios como podría reemplazar; por tanto no vota en nombre de ellos y en consecuencia sólo tiene un voto. Pero, tratándose de la legislación general –puesto que depende del poder, la habilidad y la suerte de cada miembro de la comunidad el hecho de que cada uno adquiera una parte de esas ventajas, pero el conjunto integra la totalidad de las mismas–, esa diferencia no se debe tener en cuenta. Luego, para la legislación, el número de los capaces de votar no ha de juzgarse por la magnitud de las posesiones, sino por la cantidad de propietarios.

Pero también *todos* los que tienen el derecho del voto deben concordar con esta ley de la justicia pública, pues si no fuera así, entre los que no están de acuerdo y los primeros habría un conflicto jurídico que sólo un principio del derecho aun superior podría decidir. Por tanto, si un pueblo entero no puede esperar lo primero, sólo una multitud de votos, no por cierto de los que (en un gran pueblo) votan directamente sino de los delegados que lo representan con tal fin, será aquello que podrá preverse como alcanzable y tendrá que ser el fundamento supremo para el logro de un constitución civil. Aun esa multitud se contentará con dicho principio, aceptado por acuerdo general, es decir, por contrato.

Conclusión

He aquí un *contrato originario*; sólo sobre él se puede fundar una constitución civil, es decir, enteramente legítima y capaz de establecer una comunidad. Por este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale)*, entendido como la coalición de cada voluntad particular y privada, en un pueblo, con una voluntad social y pública (con el fin de una legislación meramente jurídica), no ha de ser supuesto como un *hecho* (acaso ni siquiera sea posible); como si ante todo hubiese que probar por la historia que un pueblo, en cuyo derecho y obligaciones hemos ingresado en tanto descendientes, había realmente ejecutado *un día* semejante acto del cual, oralmente o por escrito, nos ha legado algún informe o instrumento para comprometernos a la obediencia de una constitución civil ya existente. Por el contrario se trata de una *simple idea* de la razón, pero que tiene indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a cada legislador para que dicte sus leyes tal como si éstas *pudiesen* haber nacido de la voluntad reunida de todo un pueblo y para que considere a cada súbdito, en cuanto quiera ser ciudadano; como si hubiera estado de acuerdo con una voluntad tal. Ésta es, en efecto, la piedra de toque de la legitimidad de una ley pública capaz de regir para todos. Si estuviera constituida de tal modo que le fuera *imposible* a la totalidad de un pueblo prestarle acuerdo (como sería el caso, por ejemplo, de que cierta clase de *súbditos* deban tener hereditariamente el privilegio de la *nobleza*) no sería legítima; pero si es *sólo posible* que un pueblo le preste acuerdo, será un deber tener a la ley por legítima, incluso suponiendo que el pueblo hubiera llegado ahora a una situación o una disposición de su manera de pensar por cuya índole en caso de ser interrogado, verosímilmente rehusaría su asentimiento.[10]

[10] Si, por ejemplo, se impusiese un tributo de guerra proporcional a todos los súbditos, éstos, porque sea gravoso, no podrán decir, sin embargo, que sea injusto por creer que la guerra era inútil, pues no están facultados para juzgar sobre semejante cosa. Ese tributo, a juicio del súbdito, regirá como justo, porque seguirá siendo *posible* que la guerra sea inevitable y el impuesto indispensable. Pero si durante la guerra se gravara a ciertos propietarios con determinados suministros y se perdonase a otros de la misma condición, se advierte claramente que la totalidad de un pueblo no podría concordar con semejante ley y estará autorizado, al menos idealmente, a actuar contra la misma, puesto que ese desigual reparto de las cargas no se puede considerar como justo.

Pero, como es manifiesto, esta *limitación* sólo rige para el juicio del legislador, no para el del súbdito. Ahora bien, si un pueblo juzgara que, bajo cierta legislación actualmente vigente, es muy verosímil que pierda su felicidad, ¿qué ha de hacer? ¿Acaso no debe resistir? Sólo hay una respuesta: no puede hacer más que obedecer. Pues, en este caso, no hablamos de la felicidad que los súbditos pueden esperar de la fundación o administración de la comunidad, sino tan sólo del derecho que se le debe asegurar a cada uno. Tal es el principio supremo del que deben partir todas las máximas que se refieran a determinada comunidad, y no puede ser limitado por ningún otro. Con relación a lo primero (a la felicidad) no hay ningún principio universalmente válido que pueda ser considerado como ley. En efecto, tanto las circunstancias de tiempo como las ilusiones –muy encontradas entre sí y por lo mismo siempre variables– en las que cada uno pone su felicidad (jamás se podrá prescribirle a otro el objetivo de la misma) tornan imposible todo principio sólido y la hacen inútil para dar por sí un principio de la legislación. La proposición "*salus publica suprema civitatis lex est*" conserva íntegro su valor y crédito; pero la salud pública que se ha de considerar *en primer término* es, justamente, aquella constitución jurídica que asegura la libertad de todos mediante leyes, que permiten a cada uno ser dueño de buscar su felicidad como mejor le parezca, siempre que con ello no dañe la libertad legal universal, es decir, el derecho de los demás súbditos asociados.

Cuando el poder supremo dicta leyes dirigidas primordialmente a la felicidad (al bienestar económico de los ciudadanos, a la población, etc.), no concurre al fin de la disposición de una constitución civil, sino que lo hace como mero medio de *asegurar el estado de derecho*, principalmente contra los enemigos externos del pueblo. En este punto, el jefe de Estado tiene que estar facultado para juzgar por sí mismo y por sí solo, si tales leyes son necesarias para la prosperidad del pueblo, prosperidad que es indispensable para asegurar la fuerza y solidez de la comunidad tanto interiormente como contra enemigos externos; pero carece, por así decirlo, de la facultad de hacer que el pueblo sea feliz contra su voluntad, puesto que únicamente debe ocuparse de que exista como comunidad.[11] Cuando el legislador juzga aquellas medidas, tratando de saber si fueron tomadas *prudentemente* o no, se puede equivocar; pero el error no cabe si se interroga a sí mismo si la ley concuerda o no con el principio del derecho, puesto que, como infalible medida, tiene en la mano la idea del contrato originario, que es *a priori* (y no necesita, como ocurre con el principio de la felicidad, aguardar que la experiencia lo instruya acerca de la idoneidad de sus medios). Pues con tal de que no haya contradicción en que todo un pueblo esté de acuerdo con tal ley, por penosa que le parezca ser, esa ley es conforme al derecho. Pero si una ley pública es conforme al derecho, es irreprochable (*irreprensible*), también ha de tener la facultad de coaccionar y, por otra parte, la prohibición de oponerse a la voluntad del legislador, incluso si no es por actos. Es decir: el poder que efectúa la ley dentro del Estado tampoco admite resistencia (es *irresistible*). Sin semejante poder no habría ninguna comunidad jurídicamente existente, ya que tiene la fuerza de abolir cualquier resistencia interior. La máxima por la cual ésta acontece aniquilaría, al tornarse universal, toda constitución civil y exterminaría la única condición en la que el hombre puede ser poseedor de derechos en general.

De aquí se sigue que toda resistencia al poder legislador supremo, es decir, toda sublevación que posibilite la efectividad de la insatisfacción de los súbditos, toda insurrección que estalle en rebelión, constituyen, dentro de la comunidad, crímenes supremos, dignos del mayor castigo, porque destruyen los fundamentos de la misma. Esta prohibición es *incondicionada*, hasta tal punto que cuando ese poder o su agente, el jefe de Estado, violara el contrato originario y perdiera, a los ojos del súbdito, la prerrogativa de ser legislador del derecho, puesto que conduce el gobierno de modo prepotente y violento (tiránicamente), sin embargo al súbdito no le está permitida resistencia alguna, entendida como contra-violencia. He aquí la razón de este hecho: tratándose de una constitución civil ya subsistente, el pueblo carece ya del derecho de juzgar y determinar el modo en que debe ser administrada. Supongamos que tenga ese derecho y que su dictamen sea adverso al juicio del jefe de Estado real. ¿Quién, en este caso, podría decidir de

[11] Desde este punto de vista, hay ciertas prohibiciones de importar que favorecen la producción en beneficio de los intereses de los súbditos, y no en provecho de los extranjeros, y favorecen el estímulo y aplicación de los demás, puesto que un Estado, sin el bienestar económico del pueblo, no posee fuerzas suficientes como para resistir a los enemigos extranjeros o para conservarse a sí mismo, en tanto comunidad.

qué lado está el derecho? Ninguno de ambos, puesto que serían jueces de sus propias causas. Luego, por encima del jefe, tendría que haber otro, capacitado para decidir entre éste y el pueblo, lo cual es contradictorio. Tampoco podemos introducir aquí un derecho de emergencia *(jus in casus necessitatis)* que pueda cometer *injusticia* en caso de una necesidad (física) suprema, pues, en cuanto presunto derecho sería absurdo,[12] al proporcionar la clave para que se levante una barrera por la cual se limitaría el propio poder del pueblo. En efecto, el jefe de Estado creerá justificar su dura conducta para con los súbditos por el espíritu levantisco de éstos, tanto como los mismos explicarán los tumultos realizados contra el jefe por los lamentos que vienen de indebidas penas. ¿Y quién decidirá en este caso? El que se encuentre en posesión de la administración suprema pública de la justicia: el único que puede hacerlo, es, justamente, el jefe del Estado y nadie, dentro de la comunidad, puede tener la facultad de disputarle esa posesión.

Sin embargo, encuentro a respetables hombres que afirman el derecho del súbdito a oponerse por la fuerza, bajo ciertas circunstancias, a su superior, entre los cuales sólo quiero mencionar aquí al tan cuidadoso como preciso y modesto Achenwall, en su teoría del derecho natural.[13] Dice: "Cuando el riesgo que amenaza a la comunidad supera –después de una larga tolerancia de la injusticia del jefe– al de empuñar las armas contra él, el pueblo se le podrá resistir, apoyándose en el derecho de rescindir el contrato de su sometimiento, y destronarlo por tirano". Concluye con estas palabras: "De tal modo (con relación a su anterior soberano) el pueblo retorna al estado de naturaleza".

Creo sinceramente que ni Achenwall ni ninguno de los honrados hombres que racionalmente están de acuerdo con él hubiesen dado su consejo o asentimiento, llegado el caso, para tan peligrosa empresa. Además, apenas es dudoso que si hubiesen fracasado los levantamientos por los que Suiza, los Países Bajos o Gran Bretaña alcanzaron las constituciones tan felizmente ensalzadas que en la actualidad tienen, el lector de la historia de tales rebeliones hubiese visto en la ejecución de sus autores, ahora tan exaltados, el merecido castigo por enormes crímenes contra el Estado. Pues, en nuestra estimación de los fundamentos del derecho habitualmente introducimos el desenlace, y mientras que éste era incierto, los fundamentos eran ciertos. Pero es claro que en lo concerniente a estos últimos –si concedemos que mediante tal levantamiento no se comete injusticia contra el príncipe reinante– (cuya *joyeuse entrée* habría violado el contrato con el pueblo, que tiene un fundamento real), el pueblo, con este modo de buscar su derecho, habría hecho injusticia en altísimo grado, porque una vez aceptada la máxima del levantamiento se tornaría insegura toda constitución jurídica y se introduciría una condición de completa ausencia de ley *(status naturalis)*, en el que el derecho, cualquiera que fuese, dejaría de tener el más mínimo efecto. Tratándose de la propensión, que hallamos en tantos autores bienintencionados, de hablar a favor del pueblo (para su perdición), sólo quiero advertir que, en parte, la causa de la confusión está en el engaño por el que, al hablar, suplantan en sus juicios el principio del derecho por el principio de la felicidad; y, en parte, porque, al no haber encontrado un contrato realmente propuesto a la comunidad –aceptado por el jefe de la misma y sancionado por ambos– admiten la idea del contrato originario, que siempre está en la razón como fundamento, como algo que tiene que acontecer *realmente*,

[12] No existe ningún *casus necessitatis*, fuera del caso en que los deberes están en mutuo conflicto, a saber cuando éstos se producen entre un deber *incondicionado* y otro (quizá grandioso, pero sin embargo) *condicionado*, por ejemplo, cuando se trata de prevenir un desastre del Estado por medio de la traición de un hombre a otro, con el cual está en una relación semejante a la que hay entre padre e hijo. Prevenir el mal que amenaza al Estado es un deber incondicionado, mientras que prevenir el que amenaza la desdicha del hombre es condicionado (a saber, en cuanto no sea culpable de un crimen contra el Estado). Si el hijo denunciara el intento del padre al gobierno, lo hará con gran repugnancia, pero por necesidad (moral). Si alguien, para salvar su propia vida, en cambio, le dijese a otro náufrago, quitándole el tablón a que se aferra, que tiene derecho de hacerlo por su necesidad (física), dirá algo por entero falso. La conservación de mi vida sólo es un deber condicionado (si puede acontecer sin crimen); pero constituye un deber incondiciondo no quitar la de otro, si éste no me hiere, y no me *pone* en peligro de perder la mía. Sin embargo, el teórico del derecho civil universal procede de manera muy consecuente con la facultad jurídica cuando confiesa este auxilio de emergencia, pues la autoridad pública [*Obrigkeit*] no puede unir ningún *castigo con la prohibición*, ya que ese castigo tendría que ser el de la muerte. Pero sería una ley disparatada la de amenazar de muerte a alguien que, en situaciones peligrosas, no se entregaría voluntariamente a la muerte.

[13] *Ius Naturae, Editio*, V, *Pars posterior*, §§ 203-206.

y de ese modo, piensan *poder* conservar para el pueblo la facultad de abandonarlo, según su parecer, cuando se comete alguna grosera violación, por lo menos según la propia apreciación del pueblo.[14]

Ahora vemos muy claramente que el principio de la felicidad, al que el teórico tiende con su opinión mejor (y que en sentido propio no es capaz de ser principio determinante alguno) es tan dañoso para el derecho del Estado como para la moral. Cuando el soberano quiere hacer feliz al pueblo según su particular concepto, se convierte en déspota; cuando el pueblo no quiere desistir de la universal pretensión humana a la felicidad, se torna rebelde. La idea del contrato social hubiese mostrado su indiscutible aspecto si, con anterioridad, se hubiera preguntado qué es lo que corresponde al derecho (en qué se pueden fijar *a priori* sus principios, sin acudir a lo empírico). Pero tal contrato no se presentaría como un hecho (al modo de Dantón, que a falta de tal contrato, anula y deja sin valor todos los derechos y propiedades que se encuentran en la constitución civil realmente existente) sino sólo como principio racional de la estimación de cualquier constitución jurídica y pública en general. Y se comprenderá que antes de existir la voluntad general, el pueblo no posee ningún derecho de coacción contra su señor, porque sólo por medio de éste el pueblo puede coaccionar jurídicamente; pero si esa voluntad existe, tampoco el pueblo podría ejercer coacción sobre el señor, ya que el pueblo sería el señor supremo. Por tanto, jamás le pertenecería al pueblo un derecho de coacción (de resistirse) al jefe de Estado (con palabras u obras).

Advertimos que esta teoría también se confirma suficientemente en lo práctico. La constitución de Gran Bretaña, en la que el pueblo intervino tanto y que pareciera ser ejemplar para todo el mundo, sin embargo, calla por completo la facultad que ella le concede al pueblo en el caso de que el monarca transgrediera el contrato de 1688; por tanto, si el monarca lo violara, el pueblo se reservaría el derecho de una secreta rebelión, puesto que no hay ninguna ley al respecto. El hecho de que la constitución contenga, en este caso, una ley que justifica el derrocamiento de la constitución subsistente a partir de una legislación particular (suponiendo también que el contrato fuera violado) es una clara contradicción, pues, ella tendría que contener al mismo tiempo un contrapoder *públicamente constituido*,[15] es decir, tendría que existir un segundo jefe de Estado que asegurase el derecho del pueblo contra el primero, y un tercero que decidiera de parte de cuál de los dos se halla el derecho. Los mencionados conductores del pueblo (o, si queremos, sus tutores) se han preocupado por librarse de esa acusación, en el caso del fracaso de su empresa: se han *inventado* que el monarca, expulsado por el temor, realiza un voluntario abandono del gobierno, antes que atribuirse el derecho a deponerlo; ya que con ello habrían logrado que la constitución se contradijera a sí misma de modo manifiesto.

Espero que no se reprocharán mis afirmaciones, diciéndoseme que con semejante inviolabilidad yo lisonjeo a los monarcas. Del mismo modo espero que no se me objete un excesivo favorecimiento del pueblo por el hecho de que afirme que tiene inalienables derechos frente el jefe de Estado, salvo los que se refieren a la coacción.

Hobbes es partidario de la opinión contraria. Sostiene (*De cive*, cap. 7) que no hay ningún contrato por el cual el jefe de Estado esté comprometido con el pueblo y no puede cometer injusticia con el ciudadano (puede disponer como quiera de ese ciudadano). Tal tesis sería exactísima, si por injusticia se entendiera la lesión que le concede al

[14] Aunque el contrato real del pueblo con el soberano siempre pueda ser violado, dicho pueblo no se le opondrá en tanto *comunidad*, sino sólo en cuanto coalición perturbadora. En efecto, como la constitución hasta entonces existente ha sido destruida por el pueblo, es preciso ante todo organizar una nueva comunidad. Si no fuera así, se introduciría la anarquía con todos sus horrores o, al menos, estaría posibilitada por esa situación; lo injusto es, en ese caso, la injusticia que, dentro del pueblo, cada partido comete contra otro. También el ejemplo mencionado aclara el hecho de que cuando los alborotados súbditos de un Estado quieren imponer por la violencia otra constitución, ésta los oprimirá con mayor rigor que la que destruyeron, llegando a estar consumidos por los eclesiásticos y aristócratas, mientras que bajo un jefe que dominara sobre todos, hubieran podido esperar una mayor igualdad en el reparto de las cargas del Estado.

[15] Dentro del Estado, ningún derecho puede ser silenciado pérfidamente, por así decirlo, mediante una restricción secreta, y menos aún, el derecho que se arroga el pueblo por pertenecer a un estado constitucional en el que todas las leyes se deben pensar como nacidas de una voluntad pública. Por lo tanto, si la constitución permitiera la insurrección, tendría que explicar públicamente el derecho que la asiste y el modo de hacer uso del mismo.

ofendido un *derecho de coacción* contra los que hayan obrado injustamente contra él; pero tomada así, en general, esa tesis es terrible.

El súbdito no rebelde tiene que poder admitir que su soberano *no quiere* ser injusto con él. Luego, ningún hombre puede renunciar, aunque quisiera, a su inalienable derecho, y acerca de los cuales él mismo está facultado para juzgar; lo injusto, en cambio, que cree ocurrirle de acuerdo con aquel concepto, sólo acontece por el error o la ignorancia de ciertas consecuencias de las leyes por parte del poder supremo. Por eso, se le tiene que conceder al ciudadano –y, por cierto, con el favor del soberano mismo– la atribución de hacer conocer públicamente sus opiniones acerca de lo que parece ser injusto para la comunidad en algunas disposiciones tomadas por el soberano. Pues admitir que el soberano no se pueda equivocar a veces o ignorar alguna cuestión equivaldría a otorgarle la gracia de una inspiración divina y a pensarlo como un ser sobrehumano. Por tanto, el único paladín del derecho del pueblo está en la *libertad de la escritura*, ejercida dentro de los límites que impone el respeto y el amor a la constitución que rige la vida del ciudadano y mantenida por el modo de pensar liberal de los súbditos que la misma constitución infunde (y por ello los escritores se limitan mutuamente, para no perder libertad). Querer arrebatarle dicha libertad, no sólo sería quitarle toda pretensión a tener un derecho en relación con el jefe supremo (en el sentido de Hobbes), sino que también se le quitaría al soberano –cuya voluntad manda a los súbditos, en cuanto ciudadanos, únicamente porque ella representa la voluntad general del pueblo– el conocimiento de cuestiones que, de saberlas, las modificaría él mismo, y es ponerlo en contradicción consigo mismo. El hecho de infundir recelo en el soberano hacia un pensar por sí mismo y que se exprese públicamente, porque éste excitaría la intranquilidad del Estado, significa tanto como despertarle desconfianza contra su propio poder u odio contra el pueblo.

El principio general por el que un pueblo ha de considerar su derecho, de modo *negativo*, es decir, según el cual debe juzgar lo que la legislación suprema, aun con la mejor voluntad, *no le podría ordenar*, se halla contenido en esta proposición: *lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo*.

Al preguntar, por ejemplo, si una ley que ordena cierta constitución eclesiástica ofrecida en cierta oportunidad debe ser constantemente

perdurable, o sea, si podría ser considerada surgida de la propia voluntad del legislador (según su intención), tendría que interrogarse anteriormente esto: *¿sería lícito* que un pueblo se diese a sí mismo una ley por la cual ciertos artículos de fe, alguna vez admitidos, tanto como algunas formas de la religión externa, debieran permanecer para siempre, de tal modo que se le impidiera a la posteridad un progreso de las concepciones religiosas o un abandono de pasados errores? Es claro que un contrato originario del pueblo, por el que se establecería semejante ley, sería en sí nulo y se aniquilaría, por contrariar el destino y fin de la humanidad. Por tanto, una ley dada en ese sentido no debe ser considerada como propia de la voluntad del monarca, a la que se le podría oponer una idea contraria. Pero, en todos los casos, si ella u otra semejante fuese facultada por la suprema legislación, podrá ser juzgada de modo universal y público, pero nunca atacada con resistencia de palabras o hechos.

En toda comunidad tiene que haber *obediencia*, regida por el mecanismo de la constitución estatal según leyes de coacción (referidas al todo); pero, al mismo tiempo, un *espíritu de libertad*, puesto que cada uno, en lo concerniente a los deberes universales del hombre, necesita estar convencido por la razón de que esa coacción es conforme al derecho y que no se contradice a sí misma. La obediencia sin la libertad constituye la causa ocasional de todas las *sociedades secretas*. En efecto, es una vocación natural de la humanidad encontrarse en mutua comunicación, principalmente en lo que se refiere al hombre en general, por lo que aquellas sociedades se derrumbarían si se favoreciera esa libertad. ¿Y mediante qué otra cosa podría el gobierno llegar al conocimiento que fomente su propio y esencial propósito si no la de permitir que se extienda el espíritu de libertad, tan digno de respeto por sus orígenes y efectos?

***

En ninguna parte una práctica, que descuide los principios puros de la razón, niega la teoría con más arrogancia que en lo referente a la necesidad de una buena constitución estatal. Este hecho se debe a que una constitución legal, subsistente por mucho tiempo, llega a habituar al pueblo a juzgar tanto su felicidad como su derecho según la regla dada por la condición que posibilitó que todo estuviese hasta entonces en pacífica marcha; pero, en cambio, no lo habituó a estimar ese estado

según los conceptos del derecho y la felicidad que le da la razón. Antes bien, está acostumbrado a preferir un estado pasivo a una situación plena de riesgos o a la búsqueda de otro mejor (en lo que rige lo mismo que Hipócrates recomendaba a los médicos: *iudicium anceps, experimentum periculosum*). Ahora bien, las constituciones que han subsistido un tiempo suficientemente largo pueden tener todos los defectos que se quiera; pero, no obstante la diversidad de ellas, proporcionan un solo resultado; a saber: contentarse con lo que se tiene. Luego, si atendemos a la *prosperidad del pueblo*, no rige, en sentido propio, ninguna teoría, sino que todo descansa sobre una práctica dócil a la experiencia.

Pero si la razón proporcionara algo de tal índole que permitiera expresarse por las palabras *derecho político* y si ese concepto tuviese para los hombres –que dentro del antagonismo de la libertad están unos contra los otros– fuerza obligatoria y, por tanto, realidad (práctica) objetiva, sin necesidad de atenderse al bienestar o malestar que pueda surgir de ese concepto (cuyo conocimiento descansaría meramente en la experiencia), entonces ese derecho se fundaría sobre principios *a priori* (puesto que la experiencia no puede enseñar qué es el derecho) y hay una *teoría* del derecho político, sin conformidad con la cual ninguna práctica es válida.

Contra lo dicho sólo se podría alegar lo siguiente: aunque los hombres tengan en la cabeza la idea de un derecho que les pertenece, serían incapaces e indignos de ser tratados según el mismo por la dureza de sus corazones. Y, por eso, un poder supremo, que procede según reglas de prudencia, los deberá y tendrá que mantener en orden. Pero este desesperado salto *(salto mortale)* tiene, empero, tal naturaleza que, en cuanto no se trate del derecho sino sólo de la fuerza, al pueblo también le estaría permitido ensayar la suya, y toda constitución legal se volvería insegura. Si no hay algo que mediante la razón obligue a un respeto inmediato (como los derechos del hombre), todos los influjos sobre el arbitrio del hombre son incapaces para encauzar la libertad de los mismos. Pero si junto a la benevolencia, también el derecho habla en voz alta, la naturaleza humana no se mostrará como estando corrompida al punto de no oír la voz del mismo con respeto. *Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant* (Virgilio).[16]

[16] *Eneida*, I, versos 151-152. [N. del E.]

Sobre las relaciones entre la teoría y la práctica en el derecho internacional, consideradas desde un punto de vista filantrópico-universal, es decir cosmopolita[17] (Contra Moisés Mendelssohn)

¿Es posible amar a la especie humana en su totalidad? ¿O ella constituye un objeto que se tiene que contemplar con indignación, aunque (para no pasar por misántropos) le deseamos todo género de bienes, sabiendo, sin embargo, que jamás podremos esperar nada del mismo? ¿Acaso no debiéramos apartar los ojos de semejante espectáculo? La respuesta a esas preguntas depende del modo como contestemos esta otra: ¿hay disposiciones, en la naturaleza humana, que permitan comprobar un constante progreso hacia lo mejor, de tal manera que el mal actual, o el mal de épocas pasadas, desaparecerá fundido en el bien del futuro? Si fuese así, podríamos amar al género humano, al menos, por su constante aproximación al bien; de otro modo, tendríamos que odiarlo o despreciarlo, a pesar de la afectación que pongamos en un amor universal al hombre (que a lo sumo es amor de benevolencia, pero no de agrado). Pues lo que es y sigue siendo malo –principalmente cuando se lesionan premeditada y mutuamente los más sagrados derechos humanos– constituye algo que, después de grandísimos esfuerzos, obligaría a un amor que no evita el odio: el de no añadir daño [*Übel*] al hombre, pero tratarlo lo menos posible.

Tal era la opinión de Moses Mendelssohn (*Jerusalem*, cap. II, págs. 43-44), que él oponía a la hipótesis de su amigo Lessing, referida a una educación divina del género humano. Mendelssohn considera como quimera "el hecho de que el todo, la humanidad, progrese constantemente aquí, en la tierra, de tal manera que se perfeccione". "Vemos –dice– que el género humano hace pequeñas oscilaciones; pero jamás ha dado algún paso hacia adelante, sin retroceder en seguida, con redoblada velocidad, a su condición anterior". (He aquí la piedra de Sísifo.

[17] No es evidente de inmediato cómo un supuesto *filantrópico-universal* señala a la constitución *cosmopolita* y cómo ésta funda un derecho *internacional*, entendido como la única condición que permite el desarrollo conveniente de las disposiciones de la humanidad, que hacen a nuestra especie digna de ser amada. La conclusión del presente parágrafo pondrá en evidencia dicha conexión.

Esto consiste en admitir, como los indios, que la tierra es el lugar de expiación de antiguas y ya no recordadas culpas.) "El hombre individual avanza, pero la humanidad fluctúa constantemente entre límites fijos, sube y baja. Pero, considerada en su totalidad, mantiene en casi todas las épocas, casi el mismo grado de moralidad, la misma medida de religión e irreligión, de virtud y vicio, de felicidad (?)[18] y miseria." Para introducir estas afirmaciones dice (pág. 46): "¿Adivináis, acaso, qué intenciones tuvo la Providencia con la humanidad? No forjéis ninguna hipótesis (antes las había llamado teorías): tan sólo mirad en torno de lo que realmente sucede y, si podéis, arrojad una mirada a la historia de todos los tiempos, a lo acontecido antes que ahora. El hecho es ése; tiene que haber estado en la intención de la Sabiduría, que lo ha admitido o, al menos, aceptado en su plan."

Mi opinión es otra. Si fuese digno de una divinidad contemplar cómo lucha un hombre virtuoso contra las contrariedades y las tentaciones al mal, quedando, sin embargo, impasible en su visión, ese modo de contemplar no sólo sería en extremo indigno de la divinidad, sino incluso del hombre más vulgar, con tal que éste sea bienintencionado, puesto que consiste en ver cómo, desde un período a otro, el género humano avanza un paso hacia la virtud para hundirse, en seguida, y tanto más, en el vicio y la miseria. Quizá pueda resultar conmovedor e instructivo contemplar por una sola vez semejante triste representación; pero, finalmente, tiene que caer el telón. En efecto, con el tiempo esa representación se convierte en farsa, y aunque los actores no se cansen, porque son bufones, se fatigará el espectador, que se saciará con un acto u otro si puede inferir con fundamento que la pieza, que jamás terminará, es de eterna monotonía. Como se trata de un mero juego escénico, el castigo que sobreviene al final podrá resarcir, dado ese desenlace, de tan desagradables sensaciones. Pero permitir que en la realidad se acumulen innumerables vicios (aunque entremezclados con ciertas virtudes) para que en el momento oportuno reciban castigo, contradice –según nuestra concepción– a la moralidad de un creador y regidor del mundo.

Luego, yo admitiría lo siguiente: puesto que, desde el punto de vista de la cultura, el género humano está en constante avance, porque ese

[18] Kant mismo añade este signo de interrogación a la cita. [N. del E.]

progreso constituye su fin natural, también desde el punto de vista de la meta moral de su existencia, deberá hallarse avanzando hacia lo mejor. Como es natural, dicho progreso puede, ocasionalmente, *interrumpirse*, pero jamás *romperse*. No necesito probar este supuesto: la demostración corresponde a quien lo niegue. Sin embargo, me apoyo en un deber que me es connatural: el de actuar sobre la posteridad partiendo de cada individuo de la serie de las generaciones –a la que yo pertenezco (como hombre en general) a pesar de que, de acuerdo con la calidad moral que me exijo, no soy tan bueno como debiera y, por tanto, pudiera ser– a fin de que mejoren constantemente (posibilidad que también hay que admitir) y, de ese modo, para que tal deber se transmita legítimamente de un miembro al otro. La historia puede hacer surgir muchas dudas contra estas esperanzas mías. Si fuesen demostrativas podrían moverme a dar por terminado un trabajo en apariencia vano. Sin embargo, mientras no alcancen el grado de certeza no puedo permutar el deber (entendido como el *liquidum*) por la prudente regla de no colaborar en lo impracticable (en este caso, *illiquidum*, porque es mera hipótesis). Y por incierto que esté y siga estando con respecto a la cuestión de si se puede esperar que el género humano progrese, esa incertidumbre no podrá quebrar la máxima ni el supuesto de tal hipótesis, a saber, que esa convicción es factible, ni, por tanto, la necesidad de presuponerla en sentido práctico.

Esta esperanza en un porvenir mejor, sin la cual el corazón humano jamás se inflamaría por un serio deseo de hacer algo provechoso para el bienestar general, también ha tenido influjo sobre la laboriosidad de los bienintencionados, y el buen Mendelssohn tiene que haber contado con ella, puesto que se esforzó con tanto celo por la ilustración y la salud de la nación a que pertenece. Pues, racionalmente, no podría esperar que las realizara él mismo y sólo por sí mismo, sin otros que continuaran después la misma órbita por él descrita. Frente al triste aspecto de los males, no tanto los que aplastan al género humano por causas naturales, sino sobre todo los que los hombres se infligen entre sí, sin embargo el ánimo se fortalece ante la perspectiva de un futuro mejor, y por cierto lo hace con desinteresada benevolencia, puesto que desde tiempo atrás estaremos en la tumba antes de recoger los frutos que en parte hemos sembrado nosotros mismos. Los argumentos empíricos para demostrar lo contrario de estas decisiones tomadas de la es-

peranza son inoperantes. En efecto, no porque algo no se haya logrado hasta ahora se desprende que no se logrará jamás, y, aunque así fuese, ello no justifica renunciar a una intención pragmática o técnica (como, por ejemplo, viajar por el aire con globos aerostáticos) y menos todavía a una intención moral, cuya acción, si no es demostrativamente imposible, llega a convertirse en un deber. Por lo demás, se pueden proporcionar muchas pruebas de que el género humano en su totalidad ha progresado moralmente, en los tiempos actuales, hacia lo mejor, sobre todo si se los compara con los anteriores (ciertos obstáculos de breve duración nada probarían en contra). Y la gritería que se levanta por el incesante crecimiento de la degeneración se debe a que ahora estamos en un grado más elevado de moralidad, que permite ver más lejos y hacia adelante, de tal modo que el juicio sobre lo que somos, comparado con lo que debiéramos ser, o sea la censura sobre nosotros mismos, es tanto más rigurosa, cuanto más podemos ascender en la moralidad, concebida en el conjunto del curso del mundo conocido por nosotros.

Ahora bien, si preguntamos por qué medios hemos de conservar este incesante progreso a lo mejor, y quizá acelerarlo, veremos en seguida que el éxito de esta empresa, que se pierde en inmensa lejanía, no depende tanto de lo que *nosotros* hacemos (por ejemplo, de la educación impartida al mundo juvenil) ni de los métodos que *nosotros* seguimos para efectuar ese avance, sino de lo que hará en y con nosotros la *naturaleza* humana para *obligarnos* a entrar en un carril al que difícilmente nos doblegaríamos nosotros mismos. En efecto, de ella, o quizá (porque se requiere una sabiduría suprema para cumplir ese fin) de la *Providencia*, podemos esperar un éxito para el todo y, desde él, para las partes, mientras que por el contrario, los *proyectos* de los hombres sólo arrancan de las partes, y al todo como tal –que para ellos es demasiado grandioso– sólo pueden extender sus ideas, pero no su influencia. Esto se debe, principalmente, a que es difícil que ellos se reúnan para eso, partiendo de una propia y libre intención, ya que sus proyectos se resisten mutuamente.

Así como una violencia general y las penurias que brotan de ella tendrían que conducir a los pueblos a la decisión de someterse a la coacción que la misma razón les prescribe como medio, a saber, a la de la ley pública y entrar en una constitución *civil*, así también las penurias que nacen de las guerras constantes, por las cuales los Estados tratan de perderse mutuamente o de someterse unos a los otros, obligarán a ingresar en contra de la propia voluntad, o en una constitución *cosmopolita*; o, si la condición de una paz universal (tal como más de una vez ha ocurrido con Estados demasiado grandes) es aun más peligrosa para la libertad, porque produce el más espantoso despotismo, entonces las penurias tendrán que coaccionar a los Estados a un estado que no es ciertamente una comunidad cosmopolita, regida por un jefe, sino en una *federación* según un *derecho internacional* convenido en común.

Ahora bien, el progreso cultural de los Estados, junto a la creciente propensión a aumentar a costa de los otros, empleando la astucia o la violencia, multiplicará las guerras y producirá gastos cada vez mayores, ocasionados por ejércitos siempre en aumento. Para mantenerse en buenas relaciones y disciplina, los ejércitos se pertrecharán de instrumentos de guerra cada vez más numerosos, con lo que los gastos crecerán constantemente. Entretanto subirán cada vez más los precios de los artículos necesarios, sin que se pueda esperar un crecimiento progresivo y proporcionado a ellos del dinero metálico que los representan. Por otra parte, ninguna paz dura lo suficiente como para que el ahorro realizado durante ella iguale al gasto que demanda la próxima guerra. La invención de la deuda pública constituye un medio auxiliar ciertamente ingenioso, pero que acaba por aniquilarse a sí mismo. Por eso, lo que hubiera debido hacer la buena voluntad, pero que no hizo, tendrá finalmente que realizarlo la impotencia: que cada Estado se organice en lo interior de tal modo que el jefe de Estado, a quien la guerra, en verdad nada le cuesta (porque hace recaer los gastos en otro, a saber en el pueblo) no tenga la voz decisiva para determinar si habrá o no guerra, sino que eso lo decidirá el pueblo, que la paga. (Como es natural, se tiene que suponer necesariamente la realización de la idea de un contrato originario.) En efecto, el pueblo dejará de ponerse en riesgo de pobreza personal por seguir un mero apetito de expansión o en virtud de presuntas ofensas simplemente verbales, como lo haría un jefe. Y también la posteridad (sobre la que no se pueden descargar vicios de la que es inocente) podrá progresar siempre a lo mejor, incluso en sentido moral, sin que la causa de ese progreso esté en el amor a la misma, sino en el egoísmo de cada época, en cuanto una comunidad en particular, impotente para dañar a otra más poderosa, se tendrá que atener

al derecho, esperando con fundamento que otras comunidades de la misma configuración llegarán en auxilio de ella.

Todo esto constituyen, ciertamente, opiniones y meras hipótesis, inciertas como todos los juicios que quieren dar causas naturales adecuadas a ciertos efectos producidos con intención, cuyo conocimiento no se halla por completo en nuestro poder. Y aun como tal, en un Estado ya existente no contiene un principio para que los súbditos lo impongan compulsivamente (como mostramos antes) sino para los gobernantes, libres de coacción. Si, según el orden habitual, no yace en la naturaleza del hombre un arbitrario ceder su poder, aunque en circunstancias apremiantes eso sea posible, se podría tener por una expresión no inadecuada a los deseos y esperanzas morales del hombre (junto a la conciencia de su incapacidad) lo siguiente: esperar de la *Providencia* las circunstancias exigidas para que los fines de la *humanidad* en el todo de la especie logren cumplir su destino finito mediante el uso de sus propias fuerzas, llegando lo suficientemente lejos como para procurarse un término al que los fines del *hombre*, considerados aisladamente, se oponen de modo directo. Pues los efectos recíprocamente contrarios de las inclinaciones, de los que nace el mal, procuran un libre juego a la razón para someterlas a todas y, en lugar del mal, que se destruye a sí mismo, hacer que predomine el bien que, una vez existente, se conserva a sí mismo en lo sucesivo.

***

La naturaleza humana nunca parece menos amable que cuando la vemos en las relaciones que sostienen los pueblos entre sí. En lo que se refiere a la autonomía o la propiedad, ningún Estado tiene un instante de seguridad con respecto a otro. La voluntad de someterse unos a otros, o de anexarse, siempre está allí, y jamás desmayarán los preparativos para la defensa que, con frecuencia, oprimen la paz y tienen mayor poder destructivo para la salud interna que la misma guerra. Contra esto no hay otro medio posible que un derecho internacional fundado sobre una ley acompañada del poder público, al que todo Estado se tendría que someter (en analogía con el derecho civil o político que rige a los hombres individuales). En efecto, una paz duradera y general, lograda mediante el llamado *equilibrio de las potencias en Europa*, es una simple quimera: algo así *como la casa de Swift*, que un arquitecto habría

construido de acuerdo con tan perfectas leyes de equilibrio que, si sobre ella se posara un gorrión, se derrumbaría. "Pero –se nos dirá– los Estados jamás se someterán a tales leyes coactivas. Y la proposición de un Estado universal de pueblos, bajo cuyo poder todos los Estados particulares se colocarían voluntariamente, para obedecer sus leyes, tiene un aspecto tan gracioso en la teoría del Abate Saint Pierre o de Rousseau, que no tendría vigencia en la práctica. Por eso, dicha proposición siempre ha hecho reír a los grandes estadistas y más aún a los gobernantes, que vieron en ella una idea pedante y pueril, salida de la escuela."

En cambio, yo confío en la teoría que parte del principio jurídico, es decir, del modo como *debe ser* la relación entre los hombres y el Estado, y que recomienda a los dioses de la tierra la máxima de conducir siempre los conflictos de tal modo que por ellos se inicie un Estado general internacional y se admita *(in praxi)* como posible, y como *capaz de existir*; pero, al mismo tiempo, también confío *(in subsidium)* en la naturaleza de las cosas, que obliga a ir a donde no se quiere ir con gusto *(fata volentem ducunt, nolentem trahunt)*. Tratándose de esto último hay que tener en cuenta la naturaleza humana: puesto que en ella es algo viviente el respeto por el derecho y el deber, yo no puedo ni quiero tenerme por tan hundido en el mal como para estimar que la razón moral-práctica, después de muchos intentos fracasados, no triunfará finalmente sobre el mismo y se nos presente la naturaleza humana digna de amor. Así, pues, también desde el punto de vista cosmopolita, rige la afirmación siguiente: lo que con fundamento racional tiene vigencia en la teoría, rige también en lo práctico.

El fin de todas las cosas*

Es una expresión corriente, especialmente en el lenguaje pío, hablar del tránsito de un moribundo *del tiempo a la eternidad*.

Expresión que no querría decir nada si se quisiera dar a entender con la palabra *eternidad* un tiempo que se prolonga sin término; porque, en ese caso, el hombre nunca saldría del tiempo, sino que pasaría de un tiempo a otro. Por lo tanto, parece aludirse a un *fin de todos los tiempos*, perdurando el hombre sin cesar pero en una duración (considerada su existencia como magnitud) que sería una magnitud inconmensurable con el tiempo (*duratio noumenon*), de la que ningún concepto podemos formarnos (fuera del negativo). Este pensamiento encierra algo de horrible: porque nos conduce al borde de un abismo de cuya sima nadie vuelve ("con fuertes brazos lo retiene la eternidad en un lugar sombrío, de donde no se vuelve", Haller); y, al mismo tiempo, algo de atrayente: porque no podemos dejar de volver a él nuestros espantados ojos (*nequeunt expleri corda tuendo*, Virgilio.) Lo terrible sublime, en parte a causa de su oscuridad, pues ya se sabe que en ella la imaginación trabaja con más fuerza que a plena luz. Hay que pensar que esa visión se halla entretejida misteriosamente con la razón humana; porque tropezamos con ella en todos los pueblos, en todas las épocas, ataviada de un modo o de otro. Si seguimos este tránsito del tiempo a la eternidad (con independencia de que esta idea, considerada teóricamente, como ampliación de conocimiento, tenga o no realidad objetiva, al modo como la razón misma lo hace en sentido práctico), tropezamos con el *fin de todas las cosas* como seres temporales y objetos de posible experiencia; final que, en el orden moral de los fines, significa el comienzo de su perduración como seres *suprasensibles*, que no se hallan, por consiguiente, sometidos a las determinaciones del tiempo y que, por lo tanto, tampoco puede ser (lo mismo que su estado) apto de ninguna otra determinación de su naturaleza que la moral.

* "Das Ende aller Dinge", 1795.

Los días son como hijos del tiempo, porque el día que sigue, con todo lo que trae, es engendro del anterior. Así como el benjamín es el hijo más nuevo para sus padres, el día último del mundo (ese momento del tiempo que lo cierra) se puede llamar *novísimo*. Este día final pertenece aún al tiempo, pues en él *sucede* todavía algo (que no pertenece a la eternidad, donde nada sucede, pues ello significaría perduración del tiempo), a saber, rendición de cuentas que harán los hombres de su conducta durante toda su vida. Es el *día del juicio*; la sentencia absolutoria o condenatoria del juez del mundo constituye el auténtico fin de todas las cosas en el tiempo y, a la vez, el comienzo de la eternidad (beata o réproba) en la que la suerte que a uno le cupo permanece tal como fue en el momento de la sentencia. Por eso el día final es, también, el *día del juicio final*. Pero en el *fin de todas las cosas* habría que incluir asimismo el fin del mundo, en su forma actual, es decir, la caída de las estrellas del cielo como de una bóveda, la precipitación de este mismo cielo (o su enrollamiento como un libro), el incendio de cielo y tierra, la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra, sedes de los santos, y de un infierno para los réprobos; en ese caso, el día del juicio no sería el día novísimo o final, pues le seguirían otros días. Pero como la idea de un fin de todas las cosas no tiene su origen en una reflexión sobre el curso *físico* de las mismas en el mundo, sino de su curso *moral* y sólo así se produce, tampoco puede ser referida más que a lo *suprasensible* (no comprensible más que en lo moral), que es a lo que corresponde la idea de eternidad; por eso la representación de esas cosas últimas que han de llegar *después* del novísimo día hay que considerarla como sensibilización de aquella con todas sus consecuencias morales, por lo demás no comprensibles teóricamente por nosotros.

Hay que observar, sin embargo, que, desde la más remota Antigüedad, encontramos dos sistemas referentes a la eternidad venidera: uno, el de los *unitarios*, que reservan a *todos* los hombres (purificados por expiaciones más o menos largas) la beatitud eterna; otro el de los *dualistas*,[1] que reservan la beatitud para *unos* cuantos elegidos, mientras al *resto* la eterna condenación. Porque un sistema según el cual todos estuvieran destinados a ser *condenados* no es posible, pues no habría manera de justificar por qué habían sido creados; la aniquilación de todos revelaría una sabiduría deficiente, que, descontenta con su propia obra, no encontraba remedio mejor que destruirla. Los dualistas tropezaron siempre con la misma dificultad que les impidió figurarse una eterna condenación de todos; porque, ¿por qué crear a unos pocos, o a uno solo, si su destino no era otro que ser condenados?, lo que es bastante peor que no ser.

En la medida que nos alcanza, allí hasta donde podemos explorar, el sistema dualista (pero sólo con el supuesto de *un* primer ser sumamente bueno) encierra un motivo superior en el sentido *práctico*, para cada hombre, para cómo se tiene que regir él mismo (no para cómo tiene que regir a los demás); porque, en la medida en que se conoce, la razón no le presenta ninguna otra perspectiva de la eternidad que la que su propia conciencia le abre a través de la vida que lleva. Pero, como mero juicio de razón, no basta para convertirlo en *dogma*, es decir, en proposiciones teóricas objetivas y válidas en sí mismas. Pues ¿qué hombre se conoce a sí mismo, o conoce a los demás con tanta transparencia como para decidir: que si él apartara de entre las causas de su presente vivir honrado todo aquello que se designa como debido a la suerte, por ejemplo, su buena índole, el vigor natural de sus fuerzas superiores (las del entendimiento y la razón para dominar sus impulsos), amén de la circunstancia de que el azar le ahorró muchas ocasiones seductoras que otros conocieron; si pudiera separar todo esto de su carácter real (como debe hacerlo si quiere estimarlo en lo que vale, pues son cosas que, regalo de la suerte, no pueden entrar en la cuenta de su propio mérito), quién pretenderá decidir entonces, digo yo, si ante los ojos omnividentes de un juez universal guarda en su valor moral interior alguna ventaja sobre los demás, y no será más bien de una presunción absurda preten-

[1] Ese sistema se fundaba, en la vieja religión persa (la de Zoroastro), en la suposición de dos seres primigenios en lucha enterna: el principio del bien, *Ormuzd*, y el del mal, *Ahriman*. Lo curioso es que el lenguaje de dos países tan apartados entre sí, y más distante todavía del actual territorio del habla alemana, usan palabras alemanas al nombrar a esos seres. Recuerdo haber leído en *Sonnerat* que en *Ava* (la tierra de los burachmanes), el principio del bien se llama *Godeman* (palabra que parece hallarse en el nombre *Darius Codomannus*); y que la palabra *Ahriman* suena muy parecida a *arge Mann*, y que el actual persa contiene una gran cantidad de palabras de origen alemán; así que para los estudiosos de la Antigüedad puede ser una tarea perseguir, con el hilo conductor de los parentescos *lingüísticos*, el origen de los actuales conceptos *religiosos* de muchos pueblos.

der, a base de un conocimiento superficial de sí mismo, establecer un juicio sobre el valor moral propio (y el destino merecido) o el de los demás? Por ello, tanto el sistema de los unitarios como el de los dualistas, considerados como dogmas, parecen exceder por completo el poder especulativo de la razón humana y todo parece conducirnos a considerar esas ideas de la razón simplemente como limitadas a las condiciones del uso práctico. Pues nada tenemos delante que nos pudiera instruir desde ahora sobre nuestra suerte en un mundo venidero fuera del juicio de nuestra propia conciencia, es decir, lo que nuestro estado moral presente, en la medida que lo conocemos, nos permite enjuiciar razonablemente: a saber, que aquellos principios que hayamos encontrado como prevaleciendo en nuestro vivir hasta su final (ya sean del bien o del mal) también seguirán prevaleciendo después de la muerte; sin que tengamos el menor motivo para asumir un cambio de los mismos en aquel futuro. Y con esto, tenemos que esperar para la eternidad las consecuencias adecuadas al mérito o la culpa derivados de aquellos principios; a cuyo respecto es prudente obrar *como si* la otra vida y el estado moral con el que terminamos la presente, con sus consecuencias, al entrar en aquélla, fueran invariables. En sentido práctico el sistema que habrá que adoptar será, por consiguiente, el dualista, y sin que por ello decidamos a quién de los dos corresponde la palma en el aspecto teórico y puramente especulativo; aunque parece que el sistema unitario se mece demasiado en una seguridad indiferente.

Pero ¿por qué los hombres esperan, *en general*, un *fin* del mundo?, y si es que éste se les concede ¿por qué ha de ser precisamente un fin con horrores (para la mayor parte del género humano)?... El motivo de *lo primero* parece residir en que la razón les dice que la duración del mundo tiene un valor mientras tanto los seres racionales se conforman al fin último de su existencia, pero que si éste no se habría de alcanzar la creación les aparece como sin finalidad –como una farsa sin desenlace y sin intención alguna–. El motivo de *lo segundo* se basa en la opinión de la corrompida constitución del género humano,[2] de tal grado que lleva a desesperar; y prepararle un fin, y que sea terrible, parece ser la única medida que corresponde a la sabiduría y justicia (para la mayoría de los hombres) supremas. Por esto los *presagios del día del juicio* (porque, ¿qué imaginación excitada por una gran expectativa es escasa en signos y prodigios?), son todos del género espantoso. Algunos piensan en la injusticia desbordada, en la opresión de los pobres por el fausto arrogante de los ricos, y en la pérdida total de la lealtad y de la fe; o en las guerras sangrientas que estallarán por toda la faz de la tierra, etc., etc., en una palabra, en la caída moral y el rápido incremento de todos los vicios con sus consecuentes males, tales como no los conoció ningún tiempo anterior. Otros piensan en inusitadas catástrofes naturales, terremotos, tempestades e inundaciones, o cometas y fenómenos atmosféricos.

De hecho, y no sin causa, los hombres sienten el peso de su existencia, aunque ellos mismos son esa causa. La razón parece residir aquí. De modo natural la cultura del talento, de la destreza y del gusto con su consecuencia: la abundancia, se adelanta en los progresos del género humano al desarrollo de la moralidad; y este estado es el más agobiante y peligroso, lo mismo para la moralidad que para el bienestar físico; porque las necesidades crecen mucho más de prisa que los medios de satisfacerlas. Pero su disposición moral que (como el *poena, pede claudo*

[2] En todos los tiempos, presuntos sabios (o filósofos), cuando no se han dignado atender a las disposiciones para el bien de la naturaleza humana, han agotado los símiles molestos y repugnantes para resaltar el desprecio a la tierra, morada del hombre: 1) como una *posada* (*Karavanserai*) según lo ve el derviche: donde cada uno es huésped en su peregrinación por la vida, para ser pronto desplazado por otro; 2) como una *cárcel*, opinión sostenida por los bramanes, los tibetanos y otros sabios de Oriente (aun por el mismo Platón): un lugar de enmienda y purificación de los espíritus caídos del cielo, ahora ánimas humanas o animales; 3) como *manicomio*, donde no sólo cada cual arruina su propio propósito, sino que hace a los demás todo el daño imaginable, y considera la destreza y el poder para hacerlo con mayor honra; 4) como *cloaca*, donde van a parar la inmundicia de los otros mundos. La última ocurrencia es original, en cierto modo, y se la debemos a un ingenio persa que colocó el paraíso, morada de la primera pareja, en el cielo; en el cual había un jardín provisto de árboles, cuyos frutos una vez desgustados no dejaban residuo alguno, porque éste se perdía misteriosamente: sólo había un árbol en el medio del jardín que no tenía esa virtud. Nuestros primeros padres comieron de él, a pesar de la prohibición, así que, para no ensuciar el cielo, un ángel tuvo que señalarles la tierra, allá lejos, con las palabras: "he ahí la cloaca de todo el universo", y allí los condujo por su necesidad, volviendo después al cielo. De ahí surgió el género humano en la tierra.

de Horacio) le sigue cojeando dará alcance al hombre que, en su curso acelerado, no pocas veces se enreda y a menudo tropieza; y así, más si tenemos en cuenta las pruebas de la experiencia que nos ofrecen las ventajas morales de nuestro tiempo sobre todas las anteriores, podemos abrigar la esperanza de que el día final se parecerá más al viaje de Elías que a un viaje infernal al estilo del rojo Korah y de ese modo introducirá sobre la tierra el fin de todas las cosas. Ahora que esta fe heroica en la virtud no parece que, subjetivamente, tenga un poder de conversión tan fuerte sobre los ánimos como esa entrada acompañada de horrores que se cree precederá a las últimas cosas.

***

Observación. Como aquí sólo nos las habemos con ideas (o jugamos con ellas) que la misma razón se crea, cuyos objetos (si es que los tienen) radican fuera totalmente de nuestro horizonte, y como, aunque hay que considerarlas vanas para el conocimiento especulativo, no por eso tienen que ser vacías en todos los sentidos, sino que la misma razón legisladora nos las pone a nuestro alcance en sentido práctico, no para que nos pongamos a cavilar sobre sus objetos, sobre lo que sean en sí y según su naturaleza, sino para que las pensemos en provecho de los principios morales, enderezados al fin último de todas las cosas (con lo cual, esas ideas, que de otro modo serían totalmente vacías, reciben práctica realidad objetiva), así tenemos delante de nosotros un campo de trabajo *libre*: dividir este producto de nuestra propia razón, el concepto general de un fin de todas las cosas, según la relación que guarda con nuestra facultad cognoscitiva y establecer la clasificación subsiguiente.

Por ello, el todo lo dividimos en: 1) el *fin natural*[3] de todas las cosas, según el orden de los fines morales de la sabiduría divina, que podemos comprender *muy bien* (en sentido práctico); 2) *el fin místico* (sobrenatural) de las mismas, según el orden de las causas eficientes, del que no

[3] Se llama *natural (formaliter)* lo que se sigue necesariamente según leyes de un cierto orden, cualquiera que sea y, por lo tanto, también del moral (no siempre, por consiguiente, sólo del físico). A esto se opone lo *innatural* que puede ser lo *sobrenatural* o lo *antinatural*. Lo necesario por *causas naturales* se puede representar también como natural –*materialiter* (físico-necesario)–.

comprendemos *nada;* el fin *antinatural* (invertido) provocado por nosotros mismos al comprender *equivocadamente* el fin último; y lo presentaremos en tres secciones: la primera acaba de ser estudiada, así que nos quedarán las dos siguientes.

***

Dice el Apocalipsis (x, 5-6): "Y el ángel que vi estar sobre la tierra levantó su mano al cielo, y juró por el que vive para siempre jamás, que ha criado el cielo, etc.: *que el tiempo no será más*". De no suponer que el ángel "con su voz de siete truenos" (v. 3) ha proclamado una insensatez, ha querido decir que ya no habrá, en adelante, ningún *cambio*; pues de haber todavía algún cambio en el mundo seguiría existiendo el tiempo, ya que aquel no se puede dar más que en éste, y no es posible pensarlo si no presuponemos el tiempo.

En este caso tenemos un fin de todas las cosas figurado como objeto de los sentidos, de lo cual ningún concepto podemos formarnos: porque nos vemos tomados en contradicciones en el mismo momento que intentamos dar el primer paso del mundo sensible al inteligible; lo que ocurre porque el momento que constituye el fin del primero constituye también el comienzo del otro, lo que quiere decir que fin y comienzo se hallan colocados en la misma serie temporal, lo cual es contradictorio.

Pero también decimos que pensamos una duración como *infinita* (como eternidad): no porque poseamos algún concepto determinable de su magnitud –cosa que es imposible, ya que le falta por completo el tiempo como medida de dicha magnitud–; sino que se trata de un concepto negativo de la duración eterna, pues donde no hay tiempo tampoco hay *fin alguno*, concepto con el cual no avanzamos ni un solo paso en nuestro conocimiento, sino que expresa únicamente que la razón, al propósito (práctico) del fin último, no puede obtener satisfacción por la vía del perpetuo cambio; aunque, por otra parte, si tantea con el principio del reposo y la inmortalidad del estado del mundo, encontrará igual insatisfacción por lo que respecta a su *uso teórico*, y desembocará en una total ausencia de pensamiento: como no le queda otro remedio que pensar en un cambio que se prolonga indefinidamente (en el tiempo) como progreso constante hacia el fin último, en el cual se mantiene y conserva idéntico *el sentir* (que no es, como el cambio, un fenómeno, sino algo suprasensible, que, por lo tanto, no cam-

bia en el tiempo). La regla del uso práctico de la razón, según esta idea, no quiere decir otra cosa que: tenemos que tomar nuestra máxima como si en todos los infinitos cambios de bien a mejor, nuestro estado moral, ateniéndose al sentir (el *homo noumenon* "cuya peregrinación está en el cielo"), no estuviera sometido a ninguna mudanza en el tiempo.

Pero figurarse que llegará un momento en el que cesará todo cambio (y, con ello, el tiempo mismo), he aquí una representación que irrita a la imaginación. Porque, según ella, toda la Naturaleza quedará rígida y como petrificada, el último pensamiento, el último sentimiento, perdurarán en el sujeto pensante, sin el menor cambio, idénticos a sí mismos. Una vida semejante, si es que puede llamarse vida, para un ser que sólo en el tiempo puede cobrar conciencia de su existencia y de la magnitud de ésta (como duración), tiene que parecerle igual al aniquilamiento: porque, para poderse pensar a sí mismo en semejante estado, tiene que pensar en algo; ahora bien, el *pensar* contiene al reflexionar, que no puede ocurrir más que en el tiempo.

Por esto los habitantes del otro mundo suelen ser representados entonando, según el lugar que habitan (el cielo o el infierno), el sempiterno Aleluya o la interminable lamentación (XIX, 1-6; XX, 15): con lo que se quiere dar a entender la ausencia total de cambio en su estado.

Sin embargo, por mucho que exceda a nuestra capacidad de comprensión, esta idea se halla muy emparentada con la razón en el aspecto práctico. Aunque admitamos que el estado físico-moral del hombre en la vida presente descansa en el apoyo más firme, a saber, un progresar y acercarse continuos al bien sumo (que le ha sido fijado como meta); no puede, sin embargo (aun con la conciencia de la invariabilidad de su sentir), unir el *contento* a la perspectiva de un cambio perdurable de su estado (tanto moral como físico). Porque el estado en que se encuentra en el presente es siempre un mal por comparación con el estado mejor al que se prepara a entrar; y la representación de un progreso indefinido hacia el fin último equivale a la perspectiva de una infinidad de males que, aunque son más que contrapesados por bienes mayores, no permiten que se produzca el contento, que no se puede pensar sino en el caso de que el *fin último* sea logrado, por fin, alguna vez.

Sobre este particular el hombre caviloso da en la *mística* (porque la razón, que no se contenta fácilmente con su uso inmanente, es decir,

práctico, sino que lleva a gusto su osadía a lo trascendente, tiene también misterios), donde la razón ni se comprende a sí misma ni aquello que quiere, sino que prefiere entusiasmarse, cuando estaría más a tono con el habitante intelectual de un mundo sensible mantenerse dentro de los límites de éste. Así se produce ese sistema monstruoso de Lao-tse sobre el *sumo bien*, que consiste en *nada*, es decir, en la conciencia de *sentirse* absorbido en la sima de la divinidad por la fusión con la misma y el aniquilamiento de su personalidad; y para anticipar la sensación de ese estado hay filósofos chinos que se esfuerzan, dentro de un oscuro recinto, en pensar y sentir esta *nada* cerrando los ojos. De aquí el *panteísmo* (de los tibetanos y de otros pueblos orientales) y el *espinocismo* extraído por sublimación filosófica de aquél; hermanándose ambos con el primitivo *sistema emanantista* según el cual todas las almas humanas emanan de la divinidad (con reabsorción final por ella). Y todo para que los hombres puedan disfrutar, por fin, de un *reposo eterno* que es igual a ese pretendido fin beatífico de todas las cosas; concepto que, en verdad, sirve de punto de partida a la razón y, a la vez, pone término a todo pensamiento.

Imaginar el fin de todas las cosas que pasan por las manos del hombre es una *estupidez* a pesar de su buena finalidad: porque significa el empleo de medios tales, para alcanzar los fines, que repugnan precisamente a éstos. La *sabiduría*, es decir, la razón práctica en la adecuación de las medidas totalmente congruentes con el sumo bien, es decir, con el fin último de todas las cosas, sólo en Dios reside; y no actuar de manera patente contra su idea es lo que se podría llamar sabiduría humana. Pero este seguro contra la estupidez, que el hombre no puede prometerse más que a fuerza de ensayos y de frecuentes cambios de plan, es más bien "un tesoro que ni siquiera el mejor de los hombres *puede* hacer más que perseguirlo y no *alcanzarlo*"; aunque tampoco tiene que hacerse nunca la interesada consideración de que le es permitido perseguirlo menos porque ya lo tiene *alcanzado*. De aquí esos proyectos, que cambian de tiempo en tiempo y que a menudo se contradicen, de encontrar las medios adecuados para que *la religión se depure y sea pujante en todo un pueblo*; de suerte que podemos exclamar: ¡pobres mortales, nada hay entre vosotros constante más que la inconstancia!

Cuando estos intentos han dado tanto de sí que la comunidad es ya

capaz y propensa a prestar oídos no sólo a las piadosas doctrinas tradicionales sino también a la razón práctica alumbrada por ellas (como es, por otra parte, de necesidad para una religión); cuando los sabios (a la manera humana) del pueblo hacen proyectos, no por conciliábulos entre sí (como un clero) sino como conciudadanos, coincidiendo en la mayor parte, con lo cual demuestran de manera intachable que lo que les importa es la verdad; y cuando el pueblo toma interés en el conjunto (aunque no, todavía, en los más pequeños detalles) por un sentimiento general de la necesidad de edificación de sus disposiciones morales, y no por autoridad: en este caso nada parece más aconsejable que dejar a aquéllos que hagan y continúen en su labor, ya que se hallan en el buen camino de la *idea* que persiguen; pero en lo que se refiere al éxito de los medios escogidos para el mejor fin último, pues resulta incierto cómo ha de ocurrir conforme al curso de la Naturaleza, abandonémoslo a la *Providencia*. Pues por muy *incrédulo* que se sea, cuando es sencillamente imposible predecir con certeza el éxito a base de unos medios escogidos con arreglo a la máxima sabiduría humana (que, si ha de merecer ese nombre, tiene que referirse únicamente a lo moral), no hay más remedio que creer al modo práctico en una concurrencia de la sabiduría divina en el decurso de la Naturaleza, a no ser que se prefiera renunciar a su fin último. Se objetará: muchas veces se ha dicho que el plan actual es el mejor; esto es ya para siempre, ahora es un estado para la eternidad. "El que (según este concepto) es justo siga siendo justo y el que es malvado (contrario a ese concepto), que siga en su maldad" (Apocalipsis, XXII, 11); como si la eternidad y, con ella, el fin de todas las cosas, se hubieran presentado ya; y, sin embargo, vuelven a aparecer nuevos planes, siendo con frecuencia el último de la serie la restauración de alguno de los viejos, y tampoco parece que han de faltar futuros proyectos *definitivos*.

Me percato tan perfectamente de mi incapacidad de encontrar por mi parte otro ensayo nuevo y feliz que preferiría, aunque para ello no hace falta una gran inventiva, aconsejar lo siguiente: dejar como estaban las cosas que durante una generación han mostrado por sus consecuencias ser soportables. Como ésta acaso no sea la opinión de un gran espíritu o de un espíritu emprendedor, permítaseme indicar modestamente, no lo que tengan que hacer, sino aquel tropiezo que deben evitar para no obrar contra su propia intención (así fuera la mejor del mundo).

El cristianismo, además del máximo respeto que la santidad de sus leyes inspira forzosamente, tiene algo *amable* en sí. (No me refiero a la amabilidad de la persona que nos lo ha procurado con grandes sacrificios, sino de la cosa misma: a saber, la constitución moral por Él establecida, pues aquélla se deriva de ésta.) El respeto es lo primero, sin duda, pues sin él tampoco se da el amor; aunque es verdad que se puede abrigar un gran respeto por una persona sin necesidad de amor. Pero cuando se trata, no sólo de representarse el deber sino de procurarlo, cuando se pregunta por los motivos *subjetivos* de las acciones, de los cuales, si hay que presuponerlos, habrá de esperarse, en primer lugar, lo que el hombre *haga*, y no, como por los motivos objetivos, lo que *debe hacer*; en este caso el amor, como aceptación libre de la voluntad de otro entre las máximas propias, representa un complemento insustituible de la imperfección de la naturaleza humana (en lo que respecta a tener que ser constreñido a lo que la razón prescribe mediante ley): porque lo que uno no hace a gusto lo hace tan mezquinamente, y con tales quites sofísticos al mandato del deber, que no hay mucho que esperar de este solo móvil si no lo acompaña aquel otro.

Pero si ahora, para hacer las cosas mejor, se añade al cristianismo alguna autoridad cualquiera (aunque sea la divina), por muy buena que fuere la intención y excelente el fin, se acabó con la amabilidad de aquél; porque es una contradicción *mandar* a alguien no sólo que haga algo sino que lo haga también a gusto.

El propósito del cristianismo es fomentar el amor para la tarea del cumplimiento del deber, y lo consigue; porque el Fundador no habla en calidad de quien manda, de la *voluntad que exige obediencia*, sino como un amigo de los hombres que lleva en el fondo de su corazón la voluntad bien entendida de los hombres, es decir, aquella por la que actuarían libremente si se examinaran como es debido.

Del espíritu *liberal* –distanciado tanto de lo servil como de lo anárquico–, es de donde el cristianismo espera un efecto favorable a su doctrina, aquello por lo cual puede ganar para sí el corazón de los hombres, cuyo entendimiento está iluminado ya por la representación de la ley de su deber. El sentimiento de libertad en la elección del fin último es lo que a los hombres hace amable la legislación. Aunque el Maestro anuncia también *castigos*, no hay que entenderlos, sin embargo, o por lo menos no es adecuado a la genuina naturaleza del cristianismo ex-

plicarlos como si se tratara de los móviles para cumplir con sus mandamientos: pues en ese mismo momento dejaría de ser amable. Mas bien hay que interpretarlos como amorosa advertencia, que surge de la benevolencia del legislador, para que nos guardemos de los males que tienen que seguir inevitablemente a la transgresión de la ley (porque: *lex est res surda et inexorabilis*, Livius); pues no es el cristianismo, como máxima de vida libremente escogida, quien amenaza, sino la ley que, como orden inmutable radicado en la naturaleza de las cosas, no deja ni al arbitrio del Creador que las consecuencias sean éstas o aquéllas.

Cuando el cristianismo promete *recompensas* (por ejemplo "sed alegres y contentos, que todo os será contado en el cielo") no hay que interpretarlo, contrariamente al espíritu liberal, como si se tratara de un ofrecimiento para *interesar* a los hombres en el buen comportamiento: pues, en ese mismo momento, dejaría el cristianismo de ser digno de amor. Sólo la propuesta de aquellas acciones que proceden de móviles desinteresados puede inspirar respeto por parte de los hombres hacia aquel que las propone; y ya sabemos que sin respeto no hay verdadero amor. Por lo tanto, no hay que prestarle a esa recomendación el sentido de tomar las recompensas como móviles de las acciones. El amor que liga a un espíritu liberal con un benefactor no se inspira en el bien que recibe el necesitado sino en la bondad de la *voluntad* del que está dispuesto a repartirlo; aunque fuera incapaz de llevarlo a efecto u otros motivos, que pueden surgir de la consideración del bien cósmico universal, le impidieran la realización.

He aquí algo que no hay que olvidar jamás: la amabilidad moral que el cristianismo lleva consigo, la cual, a pesar de las varias imposiciones que le han sido añadidas de fuera en el frecuente cambio de las opiniones, se trasluce siempre y lo mantiene contra la aversión que de otro modo hubiera provocado y, lo que es más asombroso, se patentiza con mayor brillo en la época de la máxima ilustración que conocieron los hombres y es lo único que, a la larga, ata sus corazones.

Si ocurriera alguna vez que el cristianismo dejara de ser digno de amor (lo cual puede ocurrir si en lugar de su dulce espíritu se armara de autoridad imperativa), en ese caso, ya que en cuestiones de moralidad no cabe lugar a la neutralidad (y menos coalición de principios contrarios), el pensamiento dominante de los hombres habría de ser la animadversión y la oposición contra él; y el *Anticristo*, que se tiene como precursor del día del juicio, comenzaría su breve reinado (probablemente asentado en el temor y el egoísmo); pero, entonces, como el cristianismo, *destinado* a convertirse en religión universal, no sería *favorecido* por el destino para llegar a serlo, se produciría el *fin* (inverso) *de todas las cosas* en el sentido moral.

Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*

1. ¿Qué podemos saber acerca de este punto?

Esta cuestión exige un fragmento de la historia humana, pero no referido al tiempo pasado, sino al futuro; por tanto, pide una historia *vaticinante* que, si no se realiza según leyes naturales conocidas (tales como los eclipses de sol o de luna), será *adivinatoria* y, naturalmente, como no se podría lograr una visión del futuro sino mediante un saber comunicado y ampliado por lo sobrenatural, ha de denominarse *profética* (capaz de leer el porvenir).[1] Por otra parte, no se trata ahora de la historia natural del hombre (saber, por ejemplo, si en lo futuro surgirán nuevas razas), sino de la *historia moral*. Además, cuando preguntamos si el género humano (en general) progresa constantemente hacia lo mejor, no abarcamos dicha historia según el *concepto genérico (singulorum)*, sino de acuerdo con la *totalidad* de los hombres socialmente reunidos en la tierra y repartidos en diversos pueblos *(universorum)*.

2. ¿Cómo lo podemos saber?

Como narración profética de la historia de lo que ha de acontecer en el porvenir, por tanto, en cuanto posible representación *a priori* de acontecimientos que pertenecen al futuro. Pero ¿cómo es posible una historia *a priori*? Respuesta: si el profeta mismo hace y dispone los acontecimientos que anuncia de antemano.

Los profetas judíos podían profetizar que, en breve o corto plazo, no

* "De Der Strait der Facultäten" (El conflicto de las Facultades), sección II, "Conflicto entre la Facultad de Filosofía con la de Derecho"; publicada en 1798.

[1] Desde la Pythia hasta los gitanos, se llaman "decidores de la buena fortuna" a los que chapucean predicciones (sin hacerlo con conocimiento o probidad).

sólo decaería su Estado, sino que se disolvería por completo, puesto que ellos mismos eran autores de ese destino. Como conductores del pueblo habían agravado su constitución con tantas cargas eclesiásticas, y sus derivados civiles, que el Estado se tornó por entero incapaz de subsistir por sí mismo, y no digamos en relación con los pueblos vecinos. Las jeremiadas de los sacerdotes, como es natural, tenían que resonar vanamente en el aire, porque conservaban con tenacidad la idea de una constitución insostenible, obra de ellos mismos, y de ese modo podían prever infaliblemente su desenlace.

Nuestros políticos, en la esfera de su influencia, hacen lo mismo, y son igualmente afortunados en las profecías. Dicen que es necesario tomar a los hombres como son y no como los pedantes, que ignoran el mundo, y los delirantes bienintencionados sueñan que debieran ser. Pero ese *tal como son* tendría que significar: tal como nosotros *los hemos hecho* por injusta coacción, por pérfidas intrigas llevadas al gobierno, o sea, seres tercos e inclinados a las revueltas. Entonces, por poco que se aflojen las riendas, se producirán las tristes consecuencias que predicen las profecías de esos estadistas, en apariencia prudentes.

También los eclesiásticos predicen ocasionalmente la completa decadencia de la religión y la próxima aparición del Anticristo; y, entre tanto, hacen justamente todo lo necesario para introducirlo, puesto que no piensan en inculcar en el corazón de la comunidad religiosa principios morales que la conducirían directamente a lo mejor, sino que convierten en deber esencial la práctica y los dogmas históricos, que sólo indirectamente producen aquel mejoramiento. De esta manera puede surgir, por cierto, como en una constitución civil, cierta unanimidad mecánica, pero no brotará en la disposición [*Gesinung*] moral. Y después se lamentan por una irreligiosidad que ellos mismos produjeron y que pueden anunciar sin necesidad de un particular don profético.

3. División del concepto de aquello que se quisiera saber del porvenir

Los casos que pueden permitir alguna predicción son tres: o el género humano *retrocede* de modo continuo hacia lo peor, o *progresa* constantemente, por relación a su destino moral, hacia lo mejor, o se *estanca* eternamente en el grado que por su valor ético ocupa hoy entre los miembros de la creación (lo que es idéntico a la eterna rotación en círculo alrededor de un mismo punto).

A la primera afirmación se la puede llamar *terrorismo* moral; a la segunda, *eudemonismo* (que también se podría denominar milenarismo [*Chiliasmus*], por cuanto ve la meta del progreso en lejana perspectiva); a la tercera, *abderitismo*, porque dado que no es posible una verdadera detención en lo moral, un ascenso perpetuamente cambiante y una caída igualmente honda y profunda (por así decirlo, una eterna oscilación) no producirían más beneficios que los que se obtendrían si el sujeto permaneciese en el mismo puesto y en reposo.

a. De la concepción terrorista de la historia humana.

La caída en lo peor no puede ser constantemente progresiva en la especie humana, pues llegada a cierto grado se aniquilaría a sí misma. Por eso, cuando los crímenes y los males correspondientes se engrandecen y por su crecimiento llegan a ser como montañas, se dice: ahora las cosas ya no pueden empeorar más; el día del juicio está a las puertas y el piadoso visionario sueña con la recreación de todas las cosas y con un mundo renovado después que el universo actual haya sido devorado por las llamas.

b. De la concepción eudemonista de la historia humana.

Siempre podemos admitir que la masa de bien y mal depositada en nuestra naturaleza sigue siendo, por su índole, la misma y que no puede aumentar o disminuir en el mismo individuo. ¿Cómo podría aumentar esta *cantidad* de bien dentro de un plan, si eso tendría que ocurrir por la libertad del sujeto, para lo cual éste necesitaría un fondo de bien mayor que el que posee? Los efectos no pueden sobrepasar el poder de la causa eficiente y, por tanto, la *cantidad* de bien, mezclada en el hombre con el mal, no puede traspasar cierta medida de ese bien, sobre el que se podría elevar y progresar siempre hacia lo mejor. El eudemonismo, por tanto, parece insostenible, a pesar de sus sanguíneas esperanzas, y promete poco en favor de una historia profética del hombre, referida a un incesante progreso en la vía del bien.

c. *De la hipótesis del abderitismo del género humano tocante a la predeterminación de su historia.*

La mayor parte de los votos favorecería esta opinión. Nuestro género se caracteriza por una afanosa necedad. Con rapidez ingresa en la vía del bien; pero no se detiene en ella, sino que para no ligarse a una única finalidad y aunque más no fuese por el cambio mismo, trastroca el plan del progreso. Edifica para poder derribar y se impone a sí mismo el desesperado esfuerzo de llevar hasta la cumbre la piedra de Sísifo a fin de volver a dejarla caer. Por tanto, el principio del mal, dentro de las disposiciones naturales del género humano, no parece, en este caso, estar amalgamado (fundido) con el principio del bien, sino neutralizado por su contrario, cuyo resultado sería la inacción (que aquí se denomina estancamiento), es decir, una vacía ocupación para obtener que el bien y el mal alternen dentro de una marcha de avance y retroceso. De este modo, el íntegro juego de las relaciones mutuas de nuestro género en la tierra se tendría que concebir como una mera representación de marionetas [*Possenspiel*], lo cual no puede procurarle, a los ojos de la razón, un valor superior al de las otras especies animales, capaces de practicar el mismo juego con menos gastos y sin el lujo del entendimiento.

4. La cuestión del progreso no se puede resolver directamente por la experiencia

Aunque se comprobara que el género humano, considerado en su totalidad, ha estado avanzado y progresando durante mucho tiempo, nadie, sin embargo, podría asegurar que justamente ahora, en virtud de disposiciones físicas de nuestra especie, no se iniciara la época de su retroceso; e, inversamente, si retrocediera y con acelerada caída se encaminara a lo peor, no por eso debiéramos desanimarnos, pues quizá entonces encontráramos el punto de conversión (*punctum flexus contrarii*) en el cual, por las disposiciones morales de nuestro género, su marcha volvería a girar hacia lo mejor. En efecto, hemos de enfrentarnos con seres que actúan libremente. Por cierto, se les puede *dictar* de antemano lo que *deben* hacer, pero no se puede *predecir* lo que *harán* y quizá al sentir el mal que se infligen ellos mismos, cuando seriamente se lo hacen, puedan encontrar un impulso fortalecido para llegar a una

condición superior a la anterior. Pero (como dice el abate Coyer): "¡Pobres mortales! Entre vosotros, fuera de la inconstancia, no hay nada constante".

Sin embargo, quizá el curso de las cosas humanas nos parezca tan absurdo porque lo vemos desde un punto de vista elegido erróneamente. Contemplados desde la tierra, los planetas a veces parecen retroceder; otras, se detienen y quedan en reposo; otras, avanzan. Pero observados desde el punto de vista del sol –lo cual sólo puede hacerlo la razón– vemos que siguen constantemente una marcha regular, de acuerdo con la hipótesis de Copérnico. Sin embargo, algunas personas, por lo demás no carentes de saber, encuentran agrado en aferrarse a su modo de explicar los fenómenos y en permanecer dentro del punto de vista que adoptaron, aunque se confundan hasta lo absurdo con los ciclos y epiciclos de Tyco Brae. Pero la desdicha consiste en que nosotros no podemos trasladarnos a ese punto de vista cuando se trata de la previsión de acciones libres. En efecto, esa perspectiva correspondería a la *Providencia*, que sobrepasa toda sabiduría humana y que también se extiende a las acciones libres del hombre, a las que éste puede *ver* pero no *prever* con certeza. (Para el ojo divino no hay en ello diferencia alguna.) Para lo último, el hombre necesitaría conocer la conexión de las leyes naturales; pero esa dirección o indicación falta necesariamente cuando se trata de futuras acciones libres.

Si le atribuyésemos al hombre una voluntad innata e invariablemente buena, aunque limitada, podríamos predecir con seguridad el progreso de su especie a lo mejor, porque se trataría de un acontecimiento que él mismo produciría. Pero como el mal y el bien se mezclan en sus disposiciones en una medida que desconocemos, no sabrá qué efectos puede esperar.

5. Sin embargo, la historia profética del género humano tiene que vincularse con alguna experiencia

En el género humano tiene que acaecer alguna experiencia que, como acontecimiento, se refiera a cierta aptitud [*Beschaffenheit*] y facultad de ser causa de su progreso a lo mejor (y, puesto que ha de tratarse de la acción de un ser dotado de libertad), *autor* del mismo. Pero se puede

predecir un acontecimiento como efecto de una causa dada cuando suceden las circunstancias que cooperan en ello. Que las últimas tengan que concurrir alguna vez, es algo que se puede predecir en general, como acontece, en los juegos de azar, con el cálculo de probabilidades; pero no puede predeterminarse si eso pasará en mi vida y si tendré la experiencia que confirme aquella previsión. Por tanto, habrá que buscar un acontecimiento que indique, de modo indeterminado con relación al tiempo, la existencia de una causa semejante y también el acto de su causalidad en el género humano, de modo que permita inferir, como inevitable consecuencia, el progreso hacia lo mejor. Tal conclusión también se podría extender a la historia del pasado (es decir, al hecho de que siempre ha habido progreso), con tal de que no se conciba aquel acontecimiento como causa de esa marcha progresiva, sino como indicativo de la misma, como *signo histórico* (*signum remerorativum, demostrativum, prognosticos*) y que, de esa manera, considere la *tendencia* del género humano en su *totalidad*, es decir, no según los individuos (pues se acabaría en una narración y enumeración interminables), sino de acuerdo con las divisiones, que se encuentran en la tierra, en pueblos y Estados.

6. De un acontecimiento de nuestra época que prueba la tendencia moral del género humano

Trátase de un acontecimiento que no consiste en importantes acciones o maldades humanas, por cuya magnitud lo que era grandioso entre los hombres se tornará mezquino, o lo pequeño grande. Tampoco es un hecho que, como por arte de magia, haga desaparecer antiguos y brillantes edificios políticos de modo tal que, en su lugar, surjan otros, como brotados de la profundidad de la tierra. No, nada de eso. Sólo se trata del modo de pensar de los espectadores que se delata *públicamente* frente al juego de grandes revoluciones y dice en alta voz sus preferencias, universales y desinteresadas, por los actores de un partido contra los de otro, admitiendo el riesgo que esa parcialidad podría acarrearle, en lo cual (y en virtud de la universalidad) se demuestra un carácter del género humano en su totalidad y, al mismo tiempo (por el desinterés), un carácter moral del mismo, por lo menos en sus disposiciones. Tal hecho no sólo permite esperar un progreso hacia lo mejor, sino que éste ya existe, en tanto la fuerza para lograrlo es ahora suficiente.

La revolución de un pueblo pleno de espíritu, que en nuestros días hemos visto efectuarse, puede tener éxito o fracasar; quizá acumule tales miserias y crueldades que aunque algún hombre sensato pudiese esperar tener éxito en producirla por segunda vez, jamás se resolvería, sin embargo, a hacer un experimento tan costoso –esta revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) un deseo de *participación*, rayano en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición moral del género humano–.

Esta causa, que interviene moralmente, es doble: en primer lugar, la del *derecho*: un pueblo no debe ser impedido por ningún poder para darse la constitución civil que le parezca conveniente; en segundo lugar, la del *fin* (que, al mismo tiempo, es deber): la constitución de un pueblo únicamente será en sí conforme al derecho y moralmente buena si su naturaleza es tal que evita, según principios, la guerra agresiva, lo cual, al menos según la idea, sólo puede hacerlo una constitución republicana,[2] es decir, capaz de ingresar en la condición que posibilita el alejamiento de la guerra (fuente de todo mal y de toda corrupción de las costumbres). De este modo, a pesar de su fragilidad, desde un punto de vista negativo, el género humano tendrá asegurado el progreso hacia lo mejor, puesto que al menos no será perturbado en ese avance.

[2] No por eso debemos pensar que un pueblo que tiene una constitución monárquica pretenda ni nutra secretamente el deseo de modificarla, pues quizá el puesto tan extendido que ésta ocupa en Europa la haga recomendable para que un Estado se conserve entre poderosos vecinos. Tampoco las quejas de los súbditos –que no se deben al régimen interno del gobierno, sino a la conducta que el mismo sigue con el extranjero, impidiéndoles la republicanización– prueban en modo alguno la insatisfacción del pueblo con la constitución que poseen, sino, por el contrario el amor a la misma, porque cuanto mayor es el número de los pueblos que alcanzan estado republicano, tanto más se afirma esa constitución contra sus propios peligros. Sin embargo, para darse importancia, ciertos calumniadores sicofantes han tratado de presentar estas inocentes charlas sobre política como afán de novedades, como jacobinismo y como revueltas facciosas que amenazan al Estado. Sin embargo, no había el menor fundamento para ese pretexto, sobre todo tratándose de un país que está alejado en más de cien millas del teatro de la revolución.

Esta circunstancia, sumada a la participación *afectiva* en el bien, y el *entusiasmo* –aunque como todo afecto en cuanto tal merece censura y no se debe aprobar por completo– permite, mediante esta historia, hacer la siguiente observación, importante para la antropología: que el verdadero entusiasmo siempre se dirige a lo *ideal*, a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho, y no está impregnado por el egoísmo. Los enemigos de los revolucionarios, pese a las recompensas pecuniarias que obtenían, no pudieron elevarse hasta el celo y la grandeza de alma que el mero concepto del derecho producía en sus partidarios, y aún el concepto del honor de la vieja nobleza militar (un análogo del entusiasmo) se desvaneció frente a las armas de los que tenían ante los ojos el *derecho* del pueblo[3] a que pertenecían y defendían. El público, que desde fuera asistía como espectador, simpatizó con esa exaltación, sin la menor intención de tomar parte en ella.

[3] De tal entusiasmo por la afirmación del derecho del género humano, podríamos decir: *postquam ad arma Vulcania venturo est, mortalis mucro glacies sea futilis ictu dissiluit*. ¿Por qué hasta ahora jamás ha osado ningún gobernante expresar libremente que no le reconoce al pueblo ningún derecho frente al suyo propio? ¿Por qué jamás ha dicho nadie que el pueblo sólo debe su felicidad a la *beneficencia* de un gobierno que se la procura? ¿Por qué nadie ha sostenido que cualquier pretensión de los súbditos a tener un derecho contra el gobernante (que lleva implícito el concepto de una resistencia permitida) es insensata e incluso castigable? He aquí la causa de esto: porque semejante declaración pública levantaría a todos los súbditos contra ese gobierno, aunque no tendrían de qué quejarse, puesto que en tanto dóciles corderos, estarían bien alimentados y poderosamente defendidos, conducidos por un amo benevolente y sensato que no permitiría que les faltase nada para su bienestar. Pero a un ser dotado de libertad no le bastan las satisfacciones de las necesidades vitales que puede obtener de otros (en este caso del gobierno), sino que sólo encuentra satisfacción en el *principio* por medio del cual las obtiene. Pero el bienestar no tiene principio alguno, ni para el que lo recibe ni para el que lo distribuye (cada uno hace consistir la felicidad en cosas distintas), porque se trata de un elemento material de la voluntad, que es empírico, y, por tanto, incapaz de la universalidad de una regla. Un ser dotado de libertad, consciente de su preeminencia con respecto al animal irracional, no puede ni debe exigir para el pueblo a que pertenece –de acuerdo con el principio formal de su arbitrio–, otro gobierno fuera del que permita que dicho pueblo sea legislador. Es decir, el derecho de los hombres que deben obedecer tiene que preceder necesariamente a toda consideración de bienestar, lo cual constituye algo sagrado, algo que sobrepasa todo precio (de utilidad) y que ningún gobierno, por benéfico que pueda ser, debe tocar. Pero ese derecho sólo es una idea cuya realización está limitada por la condición de que sus medios estén de acuerdo con la moralidad. El pueblo no debe rebasar tales límites, ni tampoco apelar para ello a la revolución, que siempre es injusta. Dominar autocráticamente y, sin embargo, gobernar de un modo republicano, es decir, dentro del espíritu del republicanismo y en analogía con él, es lo que hace que un pueblo esté satisfecho con su constitución.

7. Historia profética de la humanidad

En principio, aquello que nos muestra a la razón como pura y, al mismo tiempo, en virtud del grandioso impulso que hace época, como un deber reconocido por el alma humana, que afecta al género humano, en la totalidad de su asociación (*non singulorum sed universorum*), y cuyo esperado éxito nos entusiasma con una participación tan general y desinteresada, tiene que ser algo fundamentalmente *moral*. Este acontecimiento no es el fenómeno de una revolución, sino (como Erhard lo dice) de una evolución de la constitución, basada en el *derecho natural*, que no se conquista, ciertamente, por medio de salvajes luchas –puesto que las guerras internas y externas destruyen toda constitución estatutaria–; pero, sin embargo, se sigue tratando de una circunstancia que permite aspirar a una constitución que no sea belicosa, a saber, a la republicana, cuyo carácter de tal se debe o a su *forma política* o al *modo de gobernar*, cuando el Estado se administra bajo la unidad de un jefe (el monarca) que rige según leyes análogas a las que un pueblo se daría a sí mismo, de acuerdo con los principios universales del derecho.

Ahora bien, aun sin espíritu profético, y de acuerdo con los aspectos y signos precursores [*Vorzeichen*] de nuestros días, afirmo que puedo predecir que el género humano logrará esa meta y también que sus progresos hacia lo mejor ya no retrocederán completamente. En efecto, cuando acaece un fenómeno como ése en la historia humana, *no se lo olvida jamás*, porque equivale a descubrir en la naturaleza del hombre una disposición y facultad hacia lo mejor de tal índole que ningún político, por sutil que fuese, hubiera podido desprender del curso de las cosas hasta entonces acontecidas, puesto que sólo podía anunciarlo la naturaleza y la libertad, reunidas en el género humano según principios internos del derecho, aunque en lo concerniente al tiem-

po únicamente se lo hará de modo indeterminado y como acontecimiento contingente.

Pero, a pesar de que el fin a que apunta este acontecimiento no fuera alcanzado ahora; a pesar de que la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo fracasara con respecto al fin; a pesar de que, en caso de ser alcanzada, todo volviera a caer en el anterior carril después de transcurrido cierto tiempo (como lo predican ciertos políticos actuales), aquella profecía filosófica no perdería nada de su fuerza. En efecto, se trata de un acontecimiento demasiado importante, demasiado mezclado con los intereses de la humanidad y, por su influencia, harto extendido en todas las partes del mundo, como para que los pueblos no lo recuerden en ocasión de circunstancias favorables y como para que no se intenten repeticiones de nuevos ensayos de la misma índole. Puesto que es un acontecimiento tan importante para el género humano, la constitución perseguida alcanzará alguna vez una firmeza que la enseñanza, mediante repetidas experiencias, reforzará en el ánimo de todos. Por tanto, el sostén de esta tesis no se halla en alguna proposición bienintencionada y prácticamente recomendable, sino que tiene vigencia, a pesar de los incrédulos, en la más rigurosa teoría, cuando decimos: que el género humano siempre estuvo progresando hacia lo mejor y que seguirá avanzando en el porvenir, lo cual –si no se considera tan sólo lo que puede acontecerle a cierto pueblo, sino también a la extensión de todas las naciones de la tierra que gradualmente irán participando del progreso– abre una perspectiva que se pierde de vista en el tiempo, salvo que a la primera época de una revolución natural que (según Camper y Blumenbach) sepultó al reino vegetal y animal con anterioridad a la aparición del hombre, le suceda una segunda revolución que abarque también a los seres humanos, de tal modo que podrían entrar otras criaturas en escena, y así sucesivamente. Pues para la omnipotencia de la Naturaleza, o mejor, de la causa suprema inaccesible, el hombre sólo es una pequeñez. Pero que los soberanos de la especie humana lo tomen así y lo traten como tal, sea cargándolo como a un animal o como un instrumento de sus intenciones, ya sea oponiendo a los individuos en conflictos para hacerlos matar, esto no es una pequeñez, sino la inversión del *fin final* de la creación misma.

8. Sobre la dificultad de las máximas referidas al progreso humano hacia el mejor mundo posible, desde el punto de vista de su publicidad

La *ilustración del pueblo* consiste en la enseñanza pública referida a los deberes y derechos tocantes al Estado a que pertenece. Puesto que ahora sólo tratamos de los derechos naturales que derivan de la común razón de los hombres, no serán los profesores de derecho, profesionalmente establecidos por el Estado, los anunciadores e intérpretes naturales del mismo, sino los libres, es decir, los filósofos, quienes, justamente en virtud de la libertad que se permiten, entran en conflicto con el Estado, que sólo quiere dominar, y por eso se los desacredita con el nombre de *propagandistas de las luces* [*Aufklärer*], considerándoselos, además, gentes peligrosas para el Estado. Cuando un pueblo entero quiere exponer sus reclamaciones (*gravamen*) no tiene sino el camino de la publicidad, a pesar de que la voz del filósofo no se dirige *confidencialmente* al pueblo (que no se ocupa de eso y tiene pocas o ningunas noticias de sus escritos), sino *respetuosamente* al Estado, implorándole que tome en consideración la necesidad popular del derecho. Por eso, la prohibición de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, aun en lo concerniente a sus exigencias mínimas, a saber, a su mero derecho natural.

Otro aspecto encubierto, que es fácil de penetrar, pero que sin embargo contiene legalmente al pueblo, es el de la verdadera naturaleza de su constitución. Sería lesivo para la majestad del gran pueblo británico decir que la suya es una *monarquía absoluta*, puesto que, por el contrario, dicho pueblo pretende poseer una constitución que *limita* la voluntad del monarca por medio de las dos cámaras del Parlamento, entendidas como representantes del pueblo; y, sin embargo, todo el mundo sabe muy bien que el influjo del monarca sobre esos representantes es tan grande e infalible que las cámaras no deciden sino lo que él quiere y propone a través de sus ministros, aunque a veces ofrezca resoluciones que sabe le serán contradichas e incluso se las hace contradecir (como, por ejemplo, a propósito de la trata de negros) para dar una prueba aparente de la libertad parlamentaria. Esta idea sobre la naturaleza de la cuestión implica un elemento engañoso por el cual no se busca la verdadera constitución conforme al derecho, porque se cree

haberla encontrado en un ejemplo ya existente. Y las mentiras de una publicidad engañan al pueblo con el espejismo de la *monarquía limitada*[4] por leyes que emanan de él, mientras que sus representantes, ganados por la corrupción, se someten secretamente a un *monarca absoluto*.

La idea de una constitución, en armonía con el derecho natural del hombre, es decir, de una constitución por la cual los que obedecen la ley deben, al mismo tiempo, reunidos, ser legisladores, fundamenta todas las formas estatales, y la comunidad que se adecua a ella –pensada por conceptos puros de la razón– se denomina un ideal platónico (*respublica noumenon*), que no es una hueca quimera, sino la eterna norma de cualquier constitución civil en general y del alejamiento de toda guerra. Una sociedad civil organizada de acuerdo con ella la patentiza a través de un ejemplo de la experiencia y según leyes de la libertad (*res publica phaenomenon*). Pero sólo se la puede conquistar penosamente a lo largo de muchas hostilidades y guerras; mas, una vez lograda en su conjunto, merece el calificativo de ser la mejor posible, porque aleja la guerra, destructora de todo bien. Por tanto, entrar en ella constituye un deber; pero, provisionalmente (porque no se realiza de modo repentino) el deber que pertenece a los monarcas (aunque dominen de manera *autocrática*) es el de gobernar *republicanamente* (no democráticamente). Es decir, deben tratar al pueblo según principios adecuados a las leyes de la libertad (tal como un pueblo, llegado a la madurez de su razón, se la prescribiría a sí mismo), aunque de modo literal no se le llegara a pedir el consentimiento del pueblo.

[4] Cuando no se puede penetrar inmediatamente en la naturaleza de una causa, se la descubre por el efecto que depende infaliblemente de ella. ¿Qué es un monarca *absoluto*? Es aquel que cuando ordena que haya guerra, en seguida la hay. ¿Qué es, en cambio, un monarca *limitado*? El que antes pregunta al pueblo si habrá guerra, y si el pueblo dice que no, no la hay. En efecto, la guerra es una condición en la que todas las fuerzas del Estado tienen que estar a disposición del gobernante. Ahora bien, el monarca de Gran Bretaña ha hecho muchas guerras sin haber requerido el consentimiento necesario para ello. Luego, este rey es un monarca absoluto y según la constitución no debiera serlo; pero siempre puede eludirla, porque le es posible asegurarse la aprobación de los representantes del pueblo, ya que cuenta con las fuerzas del Estado para disponer de todos los cargos y dignidades. Para que tal sistema de corrupción alcance éxito no debe, como es natural, tener publicidad. Por eso se oculta tras el muy transparente velo del secreto.

9. ¿Qué rendimiento le aportaría al género humano este progreso hacia lo mejor?

No una cantidad siempre creciente de *moralidad en el sentir* [*in der Gesinnung*], sino un aumento de los productos de su *legalidad* en acciones conformes a deber, cualesquiera sean los móviles que las ocasionen; es decir, el rendimiento (resultado) de sus esfuerzos encaminados a mejorar se manifestará en los buenos actos de los hombres, que serán cada vez más numerosos y acertados; por tanto, en el fenómeno de la naturaleza ética del género humano. En efecto, sólo contamos con datos empíricos (experiencias) para fundamentar esa profecía, a saber, sobre la causa física del acontecer de nuestras acciones, por lo cual también son fenómenos. Luego, no podemos basarnos en causas morales, que contienen el concepto del deber, o sea de lo que debe suceder; ellas únicamente se pueden presentar de modo puro, es decir, *a priori*.

Los actos violentos de los poderosos disminuirán gradualmente, y aumentará la obediencia a las leyes. Dentro de la comunidad, los actos benéficos serán más frecuentes: habrá menos discordias en los procesos; mayor seguridad en la palabra comprometida, etc. Todo esto se producirá, en parte, debido a un amor al honor y, en parte, a la propia ventaja bien entendida. Semejante condición se extenderá, finalmente, a las relaciones exteriores entre los pueblos, hasta llegar a una sociedad cosmopolita, sin que por eso se haya ensanchado en lo más mínimo la base moral del género humano, pues ello exigiría una especie de nueva creación (influencia sobrenatural). En efecto, no debemos esperar demasiado de los hombres en su progreso hacia lo mejor, para no merecer con razón el escarnio de los políticos, que tendrían gran placer en considerar esas esperanzas como ensueños de una inteligencia exaltada.[5]

[5] Sin embargo, hay cierto deleite en imaginar constituciones políticas que corresponden a exigencias de la razón (principalmente desde el punto de vista del derecho); pero es *temerario* proponerlas, y *culpable* incitar a un pueblo a que derogue la existente.
La Atlántida de Platón, la *Utopía* de Moro, la *Oceana* de Harrington y la *Severambia* de Allais han sido sucesivamente llevadas a escena, pero jamás (si exceptuamos el desdichado aborto de la república despótica de Cromwell) fueron ensayadas. Acontece con estas creaciones de Estados lo mismo que con la creación del mundo:

10. ¿Cuál es el único orden en que se puede esperar el progreso hacia lo mejor?

He aquí la respuesta: no por la marcha de acontecimientos que vayan de *abajo arriba*, sino de *arriba abajo*. Esperar que por medio de la formación de la juventud, primero en la educación familiar y luego en la escuela; desde la elemental a la superior, y mediante una cultura espiritual y moral fortalecida por la enseñanza religiosa, se llegue finalmente no sólo a lograr buenos ciudadanos sino el bien mismo, capaz de seguir progresando y de conservarse, constituye un plan que difícilmente llegará al resultado deseado. Por una parte, el pueblo estima que los gastos de la educación de la juventud no se le deben cargar a él, sino al Estado, y a éste, en verdad, no le sobra dinero como para pagar a maestros capaces y entregados a su oficio (tal como se lamenta Büschung), puesto que emplea todo para la guerra; por otra parte, toda la maquinaria de esa educación no tiene coordinación alguna, salvo que se la conciba y ponga en juego según un plan reflexivo del poder supremo del Estado, siguiendo la intención del mismo, para que se mantenga regularmente en esa condición. Pero entonces se necesitaría que de tiempo en tiempo el Estado se reformara a sí mismo y progresara constantemente hacia lo mejor, ensayando la evolución en lugar de la revolución. Pero, puesto que los que deben realizar esa educación son hombres que, como tales, tienen que haber sido educados para ese fin, será necesario poner, como una condición positiva, la esperanza del progreso en la sabiduría de lo alto (que, si es invisible para nosotros, se llama Providencia), puesto que hay que tener en cuenta la debilidad de la naturaleza humana y la contingencia de los acontecimientos que promueven tal efecto. En lo que se puede esperar y exigir de los hombres, en cambio, sólo habría –con relación al fomento de ese fin– una sabiduría negativa, a saber, ésta: que están obligados a convertir la *guerra* –el mayor obstáculo de la moralidad y que siempre se opone a ese avance– en un acontecimiento cada vez más humano y raro, hasta que desaparezca por completo en tanto guerra agresiva, a fin de ponerse en camino de una constitución que, por su índole y sin debilitarse, pueda progresar constantemente, fundada sobre verdaderos principios del derecho, hacia lo mejor.

ningún hombre estuvo presente ni podía estarlo porque, de otro modo, tendría que haber sido su propio creador. Esperar que un producto de creación política tal como aquí lo pensamos se cumpla algún día, por remoto que fuese, constituye un deleitoso ensueño; pero el *pensamiento* de una aproximación a esas constituciones con el convencimiento de que pueden existir en tanto estén regidas por leyes morales, no sólo es *deber* del ciudadano, sino también del gobernante.

Conclusión

Un médico consolaba todos los días a su paciente, esperanzándolo con una próxima curación. Hoy le decía que el pulso latía mejor; mañana, que la excreción hacía prever su restablecimiento; pasado, era el sudor lo que señalaba mejoría, etc. Ahora bien, lo primero que le preguntó un amigo que lo visitaba fue: "¿Cómo va esa enfermedad, amigo mío?" "¡Cómo ha de ir! ¡Me estoy muriendo a fuerza de mejorar!" Nada tengo en contra de los que, advirtiendo los males del Estado, empiezan a desesperar de la salud de la humanidad y de su progreso hacia lo mejor; pero confío en el remedio heroico dado por Hume, y que podría conducir a una rápida curación. "Cuando –nos dice– veo ahora a las naciones en mutuas guerras, es como si viese a dos ebrios que se pelean con garrotes en un almacén de porcelanas: no sólo necesitarán mucho tiempo para curarse los chichones que se hicieron recíprocamente, sino que también tendrán que pagar los destrozos." *Sero sapiunt Phryges*. Sin embargo, las dolorosas consecuencias de la guerra actual pueden obligar a que el profeta político haga esta confesión: el género humano se orienta hacia lo mejor, que ya está en perspectiva.

Esta edición se terminó de imprimir en los talleres gráficos G&G
Udaondo 2642 Lanús Oeste durante el mes de marzo de 2008